ARBEITEN ZUR KIRCHENGESCHICHTE
HERAUSGEGEBEN VON
KARL HOLL UND HANS LIETZMANN
8

MESSE UND HERRENMAHL

EINE STUDIE ZUR GESCHICHTE
DER LITURGIE

VON

HANS LIETZMANN



BONN
A. MARCUS UND E. WEBER'S VERLAG
1926

FONTES HISTORIAE RELIGIONUM EX AUCTORIBUS GRAECIS ET LATINIS COLLECTOS

edidit **Carolus Clemen**

Die Sammlung bringt alle irgendwie auf die Geschichte einzelner Religionen bezüglichen Stellen bei griechischen und lateinischen Autoren bis ins Mittelalter, soweit die Nachrichten selbständig Wert haben. Der kritische Apparat rechtfertigt nicht nur den dargebotenen Text, sondern gibt auch alle für das religionsgeschichtliche Verständnis wichtigen Varianten und Konjekturen an. Die einzelnen Autoren sind chronologisch geordnet; ein alphabetisches Register am Schluß eines jeden Heftes stellt alle überhaupt berücksichtigten zusammen. Zunächst sollen die Nachrichten über die persische, ägyptische, assyrisch-babylonische, indische, germanische, keltische und slawische Religion gesammelt werden. Da bisher kaum für eine der genannten Religionen solche Sammlungen der griechischen und lateinischen Nachrichten existieren, die für manche die wichtigsten Quellen darstellen, für andere doch neben den Urkunden der betreffenden Religion ihren Wert haben und da die Nachrichten sonst außerordentlich verstreut, zum Teil sehr schwer zugänglich sind, wird das neue Unternehmen allen, die auf dem Gebiete der Religionsgeschichte arbeiten, sehr willkommen sein.

Bisher sind erschienen:

Fasciculus I

FONTES HISTORIAE RELIGIONIS PERSICAE

Collegit **Carolus Clemen**

Preis 3.60 M.

Fasciculus II

FONTES HISTORIAE RELIGIONIS AEGYPTIACAE

Collegit **Theodorus Hopfner**

Pars I

auctores ab Homero usque ad Diodorum continens

Preis 4.50 M.

Pars II

auctores ab Horatio usque ad Plutarchum continens

Preis 4.— M.

Pars III

auctores a clemente romano usque ad porphyrium continens

Preis 6.— M.

Pars IV

auctores ab Eusebio usque ad Procopium Caesareensem continens

Preis 7.— M.

Pars V

auctores aetatis Byzantinae mediae, addenda et corrigenda, conspectrum auctorum omnium, indices nominum et rerum continens

Preis 7.— M.

MARCUS & WEBER'S VERLAG BONN

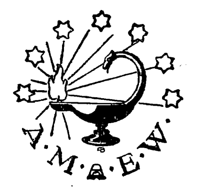
ARBEITEN ZUR KIRCHENGESCHICHTE
HERAUSGEGEBEN VON
KARL HOLL UND HANS LIETZMANN
8

MESSE UND HERRENMAHL

EINE STUDIE ZUR GESCHICHTE DER LITURGIE

VON

HANS LIETZMANN



BONN
A. MARCUS UND E. WEBER'S VERLAG
1926

KARL HOLL

ZUM SECHZIGSTEN GEBURTSTAG

15. MAI 1926

VORWORT

Als ich vor elf Jahren meine Studien über Petrus und Paulus in Rom abgeschlossen hatte, war mir aus der durch sie veranlaßten Beschäftigung mit liturgischen Problemen eine ebenso umfassende wie reizvolle und lohnende Aufgabe deutlich geworden. Die mannigfaltige und minutiöse Behandlung des Problems der gegenseitigen Beeinflussungen verschiedener Liturgien hatte, wie sich deutlich erkennen ließ, und durch die vielfach auseinanderstrebenden Lösungen immer aufs neue bestätigt wurde, im ganzen genommen, nicht zu überzeugenden Resultaten geführt. Der Grund dafür lag in der zu engen Beschränkung des Gesichtskreises: es war klar, daß eine das gesamte liturgische Material des Ostens und des Westens planmäßig auswertende Vergleichung den Blick von zufälligen Einzelheiten auf die durchgehenden großen Zusammenhänge lenken und damit den Weg zur wirklichen Lösung weisen mußte. Aber noch mehr ließ sich erhoffen. Sollte sich herausstellen — und das lag im Bereich des Wahrscheinlichen — daß sich die Fülle der liturgischen Bilder auf einige alte Urtypen zurückführen ließe, so erwuchs die Möglichkeit, den Wurzeln dieser ältesten Gestalten weiter nachzugehen und durch Vergleichung mit den literarischen Zeugnissen bis zum liturgischen Brauch der apostolischen Zeit und der Jerusalemer Jüngergemeinde vorzudringen. Vielleicht daß es gelang, auf diese Weise von der liturgischen Seite her dem viel umstrittenen Problem der Entstehung und Bedeutung des Abendmahls neues Licht zuzuführen.

Mit diesen Absichten und Hoffnungen habe ich mich ans Werk gemacht. Bald erwies sich, daß die Schwierigkeiten

meine Erwartung überstiegen, daß vor allem sehr viel umfangreichere Vor- und Nebenarbeiten erforderlich waren, als ich gedacht hatte. Dazu traten die zahllosen äußeren Hemmungen der Kriegsjahre und der ihnen folgenden sogenannten Friedenszeit. So ist es nicht verwunderlich, wenn ich erst jetzt, da ich mich anschicke, jenes Petrus und Paulusbuch zum zweitenmal in Druck zu geben, die liturgische Studie vorlegen kann. Ich habe für mich stärker in die Breite gearbeitet, als hier zum Ausdruck kommt. Aber es scheint mir richtig, daß ich nur die großen maßgebenden Zweige der Liturgien des Ostens und Westens zur vergleichenden Analyse herangezogen habe. Denn ich weiß wohl, daß dies Buch nur ein erster Versuch ist, einen Richtweg durch den Urwald zu schlagen, und daß darum stärkste Zusammenfassung aller Kraft in der Richtung auf das Ziel oberstes Gesetz der Arbeit bleiben mußte. Es ist nicht ein einziges Kapitel, das sein Thema restlos ausschöpfte: alle sind nur Skizzen, von denen ich hoffe, daß sie die weitere Forschung anregen und mit der Zeit durch Monographien anderer Mitforscher ersetzt werden. Dabei werden sich von selbst die erforderlichen Korrekturen mancher jetzt unausbleiblichen Einseitigkeit meines Urteils ergeben. Die Grundzüge werden sich, so hoffe ich, bestätigen: und, ich denke, auch die Richtigkeit meiner Methode im Gegensatz etwa zu der von G. P. Wetter befolgten.

Die Beschränkung, von der ich eben sprach, mußte sich nicht nur auf die Zahl der Liturgien, sondern auch auf die zu bearbeitenden Teile der Messe erstrecken. Ich habe nur die den eigentlichen Abendmahlsgottesdienst berührenden Kernstücke untersucht. Und zwar in der durch das Zentrum als Ausgangspunkt bedingten Reihenfolge. Das Fürbitten-Gebet habe ich ungern schließlich zurückgestellt. Aber selbstverständlich wird sich die Arbeit einmal über sämtliche Teile der Messe erstrecken müssen, ehe die Geschichte des christlichen Hauptgottesdienstes geschrieben und an ihrer Hand die ganze Fülle der innerkirchlichen Wechselbeziehungen zwischen den

Zentren im Osten und Westen aufgedeckt werden kann. Schon aus den bisher erkennbaren Zusammenhängen ergibt sich vieles, was uns die dokumentarischen, brieflichen und literarischen Quellen der Kirchengeschichte nicht erkennen lassen.

Da ich meinem Buche viele Leser auch außerhalb des engen Kreises der Liturgiker wünsche, so habe ich im ersten Kapitel eine kurze Übersicht der verwerteten liturgischen Quellen vorausgeschickt, die dem Kenner nichts Neues sagen, manchem andern aber willkommen sein wird.

Die ersten Bogen haben noch den Geburtstagstisch des liebsten Freundes, dessen Namen die Widmung trägt, schmücken dürfen. Das fertige Buch kann ich ihm nicht mehr in die Hand legen und als Lohn seine unbestechliche Kritik entgegennehmen. So sei es ein Zeichen dankbaren Gedenkens an beinahe 25 Jahre herzlichster Gemeinschaft.

Berlin-Wilmersdorf
in vigilia SS. Apostolorum
Petri et Pauli 1926.

Hans Lietzmann.

INHALT

I

Die byzantinische Zeit hat der orthodoxen Kirche der Gegenwart zwei Liturgien überliefert, die mit den Namen der Heiligen Chrysostomus und Basilius bezeichnet werden. Beide umfassen den gesamten Meßgottesdienst, also Katechumenen- und Gläubigenmesse: die erste kommt für gewöhnlich zur Anwendung, die zweite an den Sonntagen der Fastenzeit außer Palmsonntag, der Vigil von Weihnacht und Epiphanie und am Festtag des hl. Basilius, dem 1. Januar[1]. Die Texte liegen mir vor in einem Εὐχολόγιον τὸ Μέγα, Athen 1899, S. 49—77 (Chrys.) und 78—101 (Bas.) und sind identisch mit denjenigen, die Brightman[2] 353—411 in musterhafter Übersichtlichkeit zusammengestellt und herausgegeben hat. Swainson[3] gibt 101—144 (Chrys.) und 151—171 (Basil.) beide Liturgien so, daß er einen Druck von 1526 und eine Handschrift des XI Jahrhunderts nebeneinander bietet: eine Zusammenstellung, die freilich mit Vorsicht zu benutzen ist[4]. Aus einem um 1200 in Unteritalien (Otranto) geschriebenen griechisch-lateinischen Kodex der Karlsruher Bibliothek hat die beiden griechischen Texte ediert R. Engdahl, Beiträge zur Kenntnis der Byzantinischen Liturgie (Neue Studien zur Geschichte der Theologie

1) Diese Tage nennt das Athenische Euchologion (1899) S. 78. Im Text Goars Euchol. (1647) 158 und bei Swainson 151 treten noch der Gründonnerstag und Ostersamstag hinzu.

2) Liturgies Eastern and Western edited by F. E. Brightman Vol. 1. Oxford 1896.

3) Greek Liturgies by C. A. Swainson, Cambridge 1884.

4) Brightman lxxxiv f. Eine Fülle von Material zur Geschichte der Liturgie des Chrysostomus bietet der zweite Teil der Festschrift Χρυσοστομικά (Rom 1908) 245—969.

und der Kirche, hrsg. von Bonwetsch u. Seeberg, V 1908) S. 1—77: derselbe gibt S. 87 ff. eine reichhaltige Übersicht über weitere Liturgiedrucke[1]. Wie alle diese Texte untereinander im Kerne gleich sind, so stimmen sie auch überein mit der ältesten uns erhaltenen Form, die uns in dem berühmten — leider immer noch nicht als Ganzes edierten — barberinischen Euchologium saec. VIII vorliegt. Diese Handschrift — jetzt als Barberin. III 55 in der vatikanischen Bibliothek — ist bei Swainson S. 76—94 und nach neuer Kollation bei Brightman 309—344 abgedruckt: die Lücke in der Basiliusliturgie füllt der erstere aus einem Kodex des British Mus. Add. 22 749 saec. XII (S. 81 b—84 b), letzterer (S. 327_{22}—336_{12}) aus einer Handschrift von Grottaferrata (Γ β VII saec. IX/X). Hier sind nur die Gebete des Priesters mitgeteilt, an Responsorien des Volkes, Worten des Diakonos und Rubriken nur das Allernotwendigste: vor allem aber sind die späteren Zutaten des byzantinischen Mittelalters sowie die durch gelegentliche Herübernahme von Texten erfolgten Angleichungen beider Liturgien noch nicht vorhanden, so daß für unsere historische Untersuchung allein dieser Text zugrunde gelegt werden muß.

Die schon in den Hss. des XII Jahrhunderts begegnende Bezeichnung der einen dieser Liturgien als der des Chrysostomus fehlt im Barberinianus wohl nur durch Versehen[2]. Im Verlauf des Textes werden aber zwei Gebete, das zur Entlassung der Katechumenen (Baumstark [s. S. 3] n. 13, Sw. 89 a, Br. 315_{11}) und die προσκομιδή (Baumstark n. 16, Sw. 90 a, Br. 319_{2}) τοῦ Χρυσοστόμου bzw. τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου bezeichnet[3]. Äußere Zeugnisse für Johannes als Verfasser sind nicht beizubringen, so daß der Name als legendär zu gelten

1) Über Drucke und Hss. vgl. ferner Brightman p. lxxxi ff. und de Meester in Χρυσοστομικά 271 ff.

2) Brightman xciii.

3) Der Beiname Χρυσόστομος für Johannes v. Konstantinopel ist nicht erst im VIII Jahrh. nachweisbar, wie Th. Schermann in der Einleitung zu R. Storfs Übersetzung der griechischen Liturgien (Bibl.

hat. Die uns erhaltenen Zitate und Liturgieerklärungen, über welche Brightman xciii und Baumstark (Kl. Texte 35, 2) das Nötige beibringen, sind entweder nicht älter als unsere Handschrift oder bringen zu wenig vom Wortlaut, um speziell für unsern Text zu zeugen. Wir haben also mit der barberinianischen Gestalt als der ältesten uns erreichbaren Form der byzantinischen Chrysostomusliturgie zu arbeiten: ich zitiere neben **Chr.** Swainson und Brightman die durch ihre Beigaben wertvolle Handausgabe von A. Baumstark in den Kleinen Texten Nr. 35.

Die Basiliusliturgie hat, wie bereits gezeigt, die gleiche **Ba.** Überlieferung: der barberinianische Text wird im Folgenden nach Sw. und Br. zitiert. Sie trägt den Namen des Heiligen in der Überschrift λειτουργία τοῦ ἁγίου Βασιλείου (Br. 309. Sw. 76) und wiederholt ihn bei dem Gebet der προσκομιδή (Br. 319, Sw. 79 a): Von Basilius ist uns besondere Bemühung um die Liturgie bezeugt. In seiner Leichenrede auf den entschlafenen Freund[1] nennt Gregor von Nazianz unter den Dingen, die der Mann Gottes bereits als Presbyter in Caesarea zu Nutz und Frommen der Gemeinde geleistet habe, νομοθεσίαι μοναστῶν ἔγγραφοί τε καὶ ἄγραφοι, εὐχῶν διατάξεις, εὐκοσμίαι τοῦ βήματος: das Erste sind die Mönchsregeln, das Dritte Sorge für Ordnung im Klerus, so muß das Mittlere auch etwas ganz Reales sein und es ist berechtigt, an eine Sichtung und Sammlung liturgischer Gebete zu denken[2].

---

der Kirchenväter [2] 5) S. 201 meint, sondern begegnet bereits im VI Jahrh. Vgl. G. Krüger, Zacharias Rhetor 300. Baur, S. Jean Chrysost. 58 ff.

1) or. 43, 34 t. I p. 797 b Bened.

2) Probst, Liturgie des IV Jahrh. 379, der aber im übrigen zu viel aus den Texten herausholen will. Bei Greg. Nyss. or. in Basil. p. 924 b = Migne, 46, 807 c steht nichts von Liturgiereform: τὸ εἶδος τῆς ἱερουργίας τὸ αὐτὸ τοῖς δύο συνεσπουδάσθη heißt nicht 'beide (der Prophet Samuel und Gregor) bearbeiteten die Gestalt der Hierurgie sorgfältig' — hat Samuel etwa eine Liturgie bearbeitet? — sondern 'beide

Den Wechsel in der Doxologie, welcher die Veranlassung zu der Schrift de spiritu sancto gab[1], würde man allein nicht schon als ein Zeugnis besonderer liturgischer Reformtätigkeit auffassen dürfen; aber seine Neuerungen in der Psalmodie, also am Stundengebet[2], sind augenscheinlich stark eingreifend gewesen, und die jeweils folgende 'Beunruhigung' des Volkes zeigt, daß man ihn als Neuerer unbequem empfand. Eine wesentlich andere Frage ist es nun aber, ob ihm die erhaltene Basiliusliturgie oder ihre Urform zuzuschreiben sei. An äußeren Zeugnissen steht uns zunächst ein Schreiben zur Verfügung, das um 520 Petrus Diaconus als Wortführer der 'skythischen Mönche' an Fulgentius Ferandus nach Afrika sandte[3]: es heißt da:

> Hinc etiam beatus Basilius Caesariensis episcopus in oratione sacri altaris, quam paene universus frequentat Oriens, inter cetera: *Dona,* inquit *domine, virtutem ac tutamentum: malos, quaesumus, bonos facito, bonos in bonitate conserva: omnia enim potes, et non est qui contradicat tibi: cum enim volueris, salvas, et nullus resistit voluntati tuae.*

Nur wird freilich unsere Freude an diesem Zitat nicht unerheblich dadurch getrübt, daß es in den erhaltenen Texten der Liturgie nicht zu finden ist: was andrerseits bei dem sehr allgemeinen Charakter der ausgehobenen Worte — sie könnten so in den meisten Gebeten stehen oder auch fehlen — auch nichts gegen unsere Texte beweist. Bald danach, um 540, wirft Leontius von Byzanz dem Theodor von Mopsuestia unter anderen Dingen vor, daß er ohne Scheu vor der von den Vätern her überlieferten Anaphora der Apostel und der im gleichen Geist geschriebenen des großen Basilius eine eigene verfaßt

---

mühten sich um die gleiche Weise des Gottesdienstes', nämlich — wie es weitergeht — εἰρηνικὰς προσήγαγον ἀμφότεροι τῷ θεῷ τὰς θυσίας.

1) de spir. s. 1, 3 t. III p. 3d Bened.

2) epist. 207.

3) Liber de incarn. et gratia 8 (Migne l. 62, 90e): die Stelle wiederholt bei Fulgentius epist. 17, 25 (Mi. 65, 449c).

habe[1]. Also erscheinen ihm diese beiden als die alles beherrschenden Normalliturgien: die Vermutung liegt nahe, daß die Anaphora der Apostel eben die ist, welche später mit dem Namen des Chrysostomus bezeichnet wurde. Eine Liturgie des Theodor von Mopsuestia ist uns in syrischer Sprache erhalten[2].

Das trullanische Konzil von 692 weiß in seinem 32. Kanon klärlich noch nichts von einer den Namen des Johannes Chrysostomus tragenden Liturgie, da es sich für die Sitte, Wasser dem Abendmahlswein beizumischen, nur auf die Tradition der Konstantinopler Kirche beruft, die von demselben Johannes Chrysostomus stamme, den die in diesem Kanon bekämpften Armenier als Zeugen für den Gebrauch des ungemischten Weines zitieren. Aber, so fährt die Synode fort, Jakobus der Bruder des Herrn, der erste Bischof von Jerusalem, und Basilius der Erzbischof von Caesarea ἐγγράφως τὴν μυστικὴν ἡμῖν ἱερουργίαν παραδεδωκότες οὕτω τελειοῦν ἐν τῇ θείᾳ λειτουργίᾳ ἐξ ὕδατος τε καὶ οἴνου τὸ ἱερὸν ποτήριον ἐκδεδώκασιν. Da ist also deutlich im Gegensatz zu Chrysostomus eine schriftlich vorliegende Liturgie des Jakobus und des Basilius bezeugt: die Mischung nennt unsere Jakobusliturgie bei der Einsetzungserzählung Br. 52_7 κεράσας ἐξ οἴνου καὶ ὕδατος, die Basiliusliturgie desgleichen, aber kürzer Br. 328_{10} κεράσας. Die Chrysostomosliturgie erwähnt die Mischung nicht: die so nachdrückliche Berufung auf den Text der Jakobus- und Basiliusliturgie und die geflissentliche Hervorhebung, daß diese schriftlich fixiert seien, wäre unsinnig gewesen, wenn die Armenier

---

1) adv. incorrupticolas et Nestorianos III 19 (Mai Spicil. Rom. X 2, 74 = Migne 86, 1 p. 1368c: τολμᾷ καὶ ἕτερον κακὸν τῶν εἰρημένων οὐ δεύτερον. ἀναφορὰν γὰρ σχεδιάζει ἑτέραν παρὰ τὴν πατρόθεν ταῖς ἐκκλησίαις παραδεδομένην, μήτε τὴν τῶν ἀποστόλων αἰδεσθείς μήτε τὴν τοῦ μεγάλου Βασιλείου ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι συγγραφεῖσαν λόγου τινὸς κρίνων ἀξίαν. ἐν ᾗ ἀναφορᾷ βλασφημιῶν (οὐ γὰρ εὐχῶν) τελετὴν ἀπεπλήρωσεν. Der Kritisierte ist Theodor, nicht Nestorius, wie de Meester Χρυσοστομικά 254, 1 versehentlich schreibt.

2) Lat. bei Renaudot, Liturgiarum orientalium collectio, Paris 1716, 2, 616.

statt der von ihnen zitierten Stelle aus der Homilie 82, 2 zu Matthaeus (VII 784 a Montf.) sich sofort demgegenüber auf den Text einer dem Chrysostomus zugeschriebenen Liturgie hätten berufen können, in der die Mischungsformel ihrem Ritus entsprechend fehlte.

In weit frühere Zeit reichen unsere liturgischen Quellen für die syrische Kirchenprovinz. Den in Jerusalem üblichen Gottesdienst beschreibt eingehend Bischof Kyrillos von Jerusalem in seinen um 350 gehaltenen fünf mystagogischen Katechesen: das Material ist zusammengestellt in den Kl. Texten 5^{2} S. 10—16 (wonach ich zitiere), Br. 464—470, C. Kirch, Enchiridion fontium historiae eccles. antiquae (1910) n. 475—489 u. ö.

Das zweite Buch der apostolischen Konstitutionen bringt gleichfalls eine ziemlich eingehende Beschreibung des Gottesdienstes in c. 57 (= Kl. Texte 5^{2} S. 7—10, Br. 28—30); da sie in der zugrunde liegenden Didaskalie sich noch nicht findet — siehe die übersichtliche Zusammenstellung in Funk's Ausgabe — gehört sie dem Verfasser der Konstitutionen an, gibt uns also die Sitte der antiochenischen Kirchenprovinz im IV Jahrh. Das gleiche Werk bringt uns aber für dieselbe Zeit
CAp. und Gegend in Buch VIII 5_{11}—15 ein vollständiges Gottesdienstformular mit allen Gebeten, die älteste erhaltene sog. ‘Klementinische’ Liturgie: Sonderausgabe in Kl. Texte 61, Br. 3—27.

Die Angaben, welche sich aus den antiochenischen Schriften und Predigten des Johannes Chrysostomus für die gleiche Zeit erschließen lassen, sind bei Br. 470—481 zusammengestellt[1], sodann Br. 481—487 Schriftstellerzeugnisse aus der syro-palästinischen Kirche für die nächstfolgenden vier Jahrhunderte. Die dem V Jahrh. entstammenden wertvollen Angaben des Dionysius Areopagita gibt Br. 487—490.

---

1) Vgl. früher Bingham, Origines ed. Grischovius V 193—234; wenig in der Ausgabe von Montfaucon XIII 180—184. Eine Studie von W. Eltester über dieses Thema wird als Bd. 8 der „Arbeiten zur Kirchengeschichte“ erscheinen.

Die Liturgie der *Jerusalemer* Kirche der späteren Zeit ist uns im griechischen Original unter dem Namen der *Jakobusliturgie* erhalten. **Ja.** Swainson druckt S. 215—332 in parallelen Kolumnen den Text von vier Handschriften ab: des Rotulus von Messina (gr. 177), einst dem dortigen Kloster S. Salvatore gehörig, aus dem Ende des X Jahrh. In den Diptychen p. 300 f. werden als zurzeit lebende Kirchenhäupter genannt Benedict von Rom 974—983, Nicolaus II von Konstantinopel 984—995, Agapios von Antiochia 978—996 und Elias von Alexandria, der nach 968 regierte. Das führt in die Zeit gleich nach 985 und in ein Kloster (p. 284 $_{12}$) des Orients, wo man 985 noch den schon 983 erfolgten Tod Benedikts ignorieren konnte. Aus der Erwähnung des 'Ενέα τοῦ ἀποστολικοῦ καὶ πρώτου τῶν ἐπισκόπων an der Spitze der Bischofsliste p. 294 $_{20}$ hat man unter Bezugnahme auf den Act. 9, 33 erwähnten Aeneas mit Recht auf Lydda-Diospolis als ursprünglichen Heimatsort dieses Textes geschlossen. Brightman p. xlix $_{38}$ hat dagegen das Bedenken geltend gemacht, daß nach Lequien. Oriens Christianus III 581 Zenas, einer der 70 Jünger (Tit. 3, 13), der erste traditionelle Bischof von Lydda sei. Aber Lequiens Quelle ist der Jüngerkatalog des sog. Epiphanius oder Dorotheus, den neuerdings samt seinen Parallelen Th. Schermann ediert hat: Prophetarum vitae fabulosae etc. (1907) p. 125 n. 61 = p. 142 n. 66 = 170 n. 66. Die Untersuchungen des Herausgebers, die er in Texte und Untersuchungen 31, 3, s. S. 350 f. vorgelegt hat, rauben jedoch diesen Listen ihre Autorität gegenüber einem so ernsthaften Zeugen, wie es das Diptychon einer liturgischen Handschrift ist: sie sind erst um die Mitte des VIII Jahrh. entstanden und in ihren Angaben oft erheblich willkürlich. Auch sonst lehren die Diptycha uns mancherlei über die Quellen der Handschrift, doch werden diese Fragen besser im größeren Zusammenhang behandelt.

Es folgt bei Swainson auf Grund einer Abschrift Stevensons der 'Codex Rossanensis' jetzt Vatic. gr. 1970 saec. XIII,

einst dem Basilianerkloster S. Maria de Patirio bei Rossano, danach Grottaferrata gehörig: Swainson p. XV ff. Brightman p. L. Die Jerusalemer Bischofsliste p. 294 reicht bis zu dem 1012 in der Verbannung gestorbenen Orestes, dagegen ist die dieser Handschrift eigentümliche antiochenische Bischofsliste bis zu Theodosius III, dem Nachfolger des 1052/57 regierenden Petrus III, durchgeführt. Also dürfte die Vorlage des Kodex einem Kloster (p. 282_{30}) palästinensischer Mönche in der Nähe von Antiochia zugehört haben, woraus sich auch die Tatsache erklärt, daß p. 280_{26} nur für den Patriarchen, nicht auch für einen Bischof gebetet wird. Brightman p. L_{13} meint mit Unrecht, daraus auf Jerusalem als Ursprungsort schließen zu müssen.

Die dritte Kolumne Swainsons bildet der Paris. gr. 2509 saec. XV, den H. Omont für die Ausgabe kopiert hat. Die Diptychen fehlen hier, doch wird im Fürbittengebet der Katechumenenmesse gebetet für das Heil Ἰωάννου τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου καὶ Θεοδούλου τοῦ καθολικοῦ ἀρχιεπισκόπου (p. $225_{8\text{ ff.}}$ 231_{4} Br. $34_{20\text{ ff.}}$ 36_{31}): Brightman identifiziert sie mit Johannes IX von Konstantinopel 1111—1134 und Theodulos von Thessalonike († vor 1134), aus dessen Sprengel also der Text stammen würde. Das stimmt zu dem Gebet für mehrere βασιλεῖς und eine βασίλισσα ($285_{2\text{ f.}}$ Br. 55_{13}), nämlich Johannes II Komnenos und Irene 1118—1143 und der Kaiserin-Witwe Irene, wie Brightman scharfsinnig kombiniert hat.

Es folgt der Paris. Suppl. gr. 476 saec. XV, gleichfalls nach Omonts Abschrift. Die Quelle dieses Kodex stammt wohl aus dem Jerusalemer Sprengel: die Patriarchenliste der heiligen Stadt wird bis auf Leontios c. 1187—93 geführt (p. 295) und für die zu den heiligen Stätten Christi Pilgernden gebetet (p. 285_{14}). Doch wird neben dem Patriarchen (p. 281_{31}) ausdrücklich der Bischof genannt (289_{21}) und von der heiligen Stadt Jerusalem die eigene unterschieden μνήσθητι . . . τῆς ἁγίας σου τοῦ θεοῦ ἡμῶν πόλεως καὶ ταύτης, τῆς βασιλευούσης καὶ πάσης πόλεως etc. (p. 283_{29}). Ein Kloster wird nicht genannt.

Die älteste Handschrift der Jakobusliturgie ist jedoch der Vatic. gr. 2282 saec. IX, eine liturgische Rolle, auf deren Bedeutung Baumstark und Schermann im Oriens christianus III 214 ff. hingewiesen haben, und deren Text von Cozza-Luzi in der Nova Patrum Biblioteca X 2 S. 29—116 ediert ist[1].

Die Codices gehen auf eine Textform zurück, die zwischen 670 und 787 angesetzt werden muß: denn sie nennen im Fürbittgebet nur die ersten sechs ökumenischen Synoden: das tritt besonders auffällig im Par. 476 zutage, wo p. 297_{13} ausdrücklich die „sechs“ Synoden erwähnt werden, während später 297_{20} die nicänische von 787 als siebente nachgetragen ist.

Die nationalsyrische Kirche hat sich eine Übersetzung der Jakobusliturgie in ihre Sprache geschaffen und diese nach Bedürfnis weiter entwickelt: die Anaphora läßt noch auf große Strecken den zugrunde liegenden griechischen Text erkennen. Diese syrische Form ist in zahreichen Handschriften, die bis ins VIII Jh. hinaufgehen, erhalten und in allen syrischen Meßbüchern zu finden. Eine kritische Ausgabe der auf Jakob von Edessa († 708) zurückgehenden Rezension nach einer dem X Jh. angehörenden Hs. des Britischen Museums hat Adolf Rücker in den „Liturgiegeschichtlichen Quellen“ (herausg. v. K. Mohlberg u. a.) Heft 4 (1923) veranstaltet. Der kritische Apparat gibt die Varianten der übrigen Hss., die in eine ältere (N-) und eine jüngere (R-)Klasse auseinandertreten. An den mit dem griechischen Text parallel laufenden Stellen ist eine Rekonstruktion des dem Syrer vorliegenden Wortlauts beigedruckt. Auf diese Ausgabe beziehen sich meine Zitate.

Außer der Jakobusliturgie besitzen die Syrer noch eine Fülle anderer Anaphoren, die Männern der alten und mittelalterlichen Kirche zugeschrieben werden. Renaudot hat in der Liturgiarum orientalium collectio II die meisten in lateini-

1) Vgl. dazu auch Brightman im Journal of Theol. Studies 12, 311.

scher Übersetzung zugänglich gemacht, etwa die Hälfte ist auch im Urtext in den syrischen Missalien gedruckt: Brightman p. lviii ff. gibt eine Übersicht, zu der nachzutragen ist, daß Baumstark inzwischen Nr. 44, die Athanasiusliturgie syrisch und lateinisch im Oriens christianus II 96—129 veröffentlicht hat. Ein selbständiger Quellenwert kommt diesen im wesentlichen von Ja. abhängigen Formularen nicht zu[1].

Nest. Die persischen Nestorianer gebrauchen die vom griechisch-syrischen Typ stark abweichende „Liturgie der Apostel Addai und Maris", die — ebenso wie die beiden folgenden — 1890 zu Urmia zum ersten Mal gedruckt wurde: lateinisch bei Renaudot II 587—597, englisch[2] Brightman 252—305. Dem Griechischen näher steht die kurze Anaphora des Theodor von Mopsuestia (Renaudot II 616—621) und die des Nestorios (Renaudot II 626—638), welch letztere Baumstark in den Χρυσοστομικά II 771—857 näher behandelt und in den Kleinen Texten 35 in ihrem Hauptstück ins Griechische zurückübersetzt hat. Er führt sie auf eine ältere Form der Chrysostomusliturgie zurück und hat diese These gegen Schermann in Theologie und Glaube V (1913) 299—313. 392—395 verfochten.

Pers. Dem persischen Ritus nahe steht auch das älteste uns erhaltene Bruchstück einer syrischen Liturgie: zwei im VI Jh. geschriebene Blätter des Brit. Mus. Add. 14669 fol. 20 f., die nur noch teilweise leserlich sind. Bickell hat den syrischen Text in der Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft 27 (1873) 609—613 ediert,

---

1) Eine genaue Untersuchung dieser Frage jetzt bei Fuchs, Anaphora des Patr. Johannan I (Liturgiegesch. Quellen Heft 9), der Spreu und Weizen zu sondern sucht: mir sind seine Kriterien nicht immer einleuchtend.

2) Auch bei J. M. Neale und R. F. Littledale The Liturgies of St. Mark . . and the Church of Malabar (London o. J.) ist p. 146—178 als Liturgie von Malabar die nestorianische Apostelliturgie in englischer Übersetzung gedruckt.

nachdem er in seinem Conspectus rei Syrorum litterariae 1871 S. 71—73 bereits eine lateinische Übersetzung hatte drucken lassen. Er hat dann die Handschrift ein zweites Mal verglichen und eine gemehrte und gebesserte Übersetzung im Anhang zu Hammonds Liturgies Eastern und Western, Oxford 1879, vorgelegt: diese bringt Brightman 511—518: aber was Bickell am syrischen Text mehr gelesen hat, ist im Original nicht gedruckt worden. Jetzt hat R. H. Connolly eine Neuausgabe des syrischen Textes mit lateinischer Übersetzung im Oriens christianus N. F. XII/XIV (1925) 99—128 geliefert.

*

Die charakteristische Liturgie Ägyptens trägt den Namen des hl. Markus. Sie ist in griechischer Sprache erhalten **Ma.**
in folgenden drei bei Swainson 2—73 in Parallelkolumnen abgedruckten Handschriften:

1. Codex Rossanensis = Vat. gr. 1970 saec. XIII s. o. S. 7.

2. Rotulus Vaticanus = Vat. gr. 2281 saec. XIII (vom Jahre 1209). Abbildung bei Franchi de' Cavalieri et Lietzmann Specimina codicum Graecorum Vaticanorum 1910 Taf. 35.

3. Rotulus Messanensis = Cod. Messin. gr. 177 saec. XII s. o. S. 7. Brightman folgt in seiner Ausgabe 113—143 Swainsons Abdruck des Rossanensis: S. lxiv nennt er noch als vorhanden, aber unveröffentlicht, eine dem XVI Jh. angehörige Handschrift aus Kairo und eine vom Katharinenkloster des Sinai, welche dem XII/XIII Jh. zugeschrieben wird; letztere ist ein Bruchstück, welches Br. 124_6—134_{17} = Sw. $26^b{}_{14}$—$56^b{}_{19}$ umfaßt und dessen Textform als 'substantially identical' mit der des vorigen bezeichnet wird. P. Glaue hat im Jahre 1898 eine Abschrift von Sinaiticus genommen, welche die Seiten Sw. 26—36 umfaßt und die fast völlige Identität seines Textes mit Vat. 2281 bestätigt.

In der koptischen Kirche ist dieselbe Liturgie unter dem Namen des hl. Kyrillos oder des hl. Markus in Gebrauch. **Ma.copt.**

Den Urtext gibt R. Tukis Missale coptice et arabice, Rom 1736 nach einer anscheinend guten Handschrift. Das mir außerdem vorliegende koptisch-arabische ⲉⲩⲭⲟⲗⲟⲅⲓⲟⲛ ⲛⲧⲉ ϯⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲛⲁⲗⲉⲝⲁⲛⲇⲣⲓⲛⲏ von Kairo 1898 ist wenig sorgfältig gedruckt und schickt das ganze Interzessionsgebet mit vielfachen Änderungen den sämtlichen Anaphoren voraus. Renaudot I 38—52 bringt eine vielfach gekürzte lateinische, Brightman 158—188 eine gute englische Übersetzung nach dem Cod. Bodl. Huntington 360 saec. XIII. Da es aber wünschenswert ist, auf handschriftlich gesicherter Grundlage aufzubauen, so habe ich für diese Untersuchung mir eine provisorische Ausgabe auf Grund zweier Codices hergestellt und danach die griechische Vorlage des Kopten herzustellen versucht.

Zugrunde gelegt ist, soweit er reicht, der Codex Lipsiensis Tischendorfii XXII (Vollers-Leipoldts Katalog n. 1084), ein koptisch-arabisches Missale auf Bombycin des XIV Jh., das leider noch vor dem Sanctus abbricht. Es enthält die drei üblichen Anaphoren, f. 171^{v} beginnt die des hl. Kyrillos. Dazu ist kollationiert Cod. Berolinensis orient. quarto 398, gleichfalls ein koptisch-arabisches Missale, welches als Besonderheit die reichliche Mitteilung der Diakonengebete und -rufe hat, die in L meist fehlen. Die Handschrift ist im XVII Jh. auf Papier sehr schön geschrieben. Ihr folge ich überall, wo L fehlt.

Außer dieser Anaphora des hl. Kyrillos enthalten die koptischen Meßbücher noch zwei andere Anaphoren, welche die Namen des hl. Basilius und des hl. Gregorios des Theologen tragen: eine lateinische Übersetzung der koptischen Texte bietet Renaudot I 1—25 (S. Basilius) und 26—38 (S. Gregorii). Das in vielen Stücken freilich stark abweichende griechische Original dieser Liturgien ist uns durch den Codex Parisinus gr. 325 saec. XIV erhalten und von Renaudot I 57—89 (S. Basilius) und 90—126 (S. Gregorius) ediert, den Assemani Codex liturgicus VII 45—133 nachdruckt. Ein kleines Bruchstück der Praefatio aus der koptischen Gregoriosliturgie

bietet ein sahidischer Papyrus [1], s. Mitteilungen aus der Sammlung der Erzherzogs Rainer 1887, I 71.

Im Cod. Vat. Borg. copt. 109 [100] saec. IX/X sind uns liturgische Bruchstücke in sahidischem Dialekt erhalten, die sämtlich auf griechische Vorlagen zurückgehen. Einige gehören der eben genannten alexandrinischen Basilius- und der Gregoriusliturgie an (ediert in Oriens Christianus N. S. IX 1—19), andere stammen aus unbekannten Typen. Für uns ist nur ein Fragment von Interesse, welches ein großes Stück des Vere Sanctus und die Einsetzungserzählung enthält: es ist von Aug. Anton Georgius (Fragmentum evang. S. Iohannis graeco-copto-thebaicum, Rom 1789, p. 304—315) ediert. vgl. Hyvernat Röm. Quartalschrift I (1887) 335—345, II (1888) 20—26. Ferner hat A. Baumstark im Oriens christ. I (1901), 1—45 eine ägyptische (arabische) Anaphora des VI Jh. mitgeteilt, die Cabrol im Dict. I 2, 1906—07 abdruckt. Im ganzen aber sind alle diese Liturgien nur Seitengänger oder Varianten der Markusliturgie: für unsere auf die Quellen der Haupttypen gerichtete Untersuchung kommen sie nicht in Betracht.

Außer diesen deutlich unter byzantinischen Einflüssen stehenden Liturgien besitzen wir aber noch eine Anzahl anderer Quellen aus älterer Zeit, welche uns deutlich ägyptische Eigentümlichkeiten kennen lehren.

Der Papyrus von Dêr-Balyzeh (bei Assiut) besteht aus drei, jetzt in der Bodleiana zu Oxford befindlichen Blättern, welche etwa im VII/VIII Jh. geschrieben sein mögen: in der Revue Bénédictine 26 (1909) 34 ff. findet man ein gutes Facsimile, auch Cabrols ausführlicher Artikel in seinem Dictionnaire d'archéologie et de liturgie chrétienne II 2, 1881 ff. ist von einer Reproduktion begleitet [2]. Th. Schermann hat den Text in v. Geb-

---

1) Wieder abgedruckt bei Cabrol Diction. I 2, 1905 f., Cabrol-Leclercq Reliquiae liturgicae vetustissimae (= Mon. eccles. liturg. I 1, 1913) I p. CLXXV—CLXXVIII.

2) Weitere Abdrucke des Textes bei Cabrol-Leclercq Reliquiae liturgicae vetustissimae (= Monum. eccles. lit. I 1, 1913) I p. CLXIV

hardt-Harnacks Texten und Untersuchungen Bd. 36, 1 b (1910) am sorgfältigsten ediert und auch die richtige Reihenfolge der Blätter Av Ar Cr Cv Bv Br hergestellt.

Ser. Das Euchologion des Serapion ist durch den Codex Athous Lawra 149 saec. XI erhalten und zuerst von Wobbermin in Texte und Untersuchungen 17 Heft 3 (1898) ediert, jetzt auch in Funk's Ausgabe der Didascalia et Constitutiones apostolorum II 158—194 gut vorgelegt: es enthält als Nr. 13 eine Anaphora, welche in der Überschrift ausdrücklich als εὐχὴ προσφόρου Σεραπίωνος ἐπισκόπου bezeichnet wird. Dieser Serapion kann nur der Zeitgenosse und Korrespondent des hl. Athanasius, der Bischof von Thmuis sein, und der Inhalt des Gebetes — wie auch der übrigen Stücke aus der Sammlung — paßt durchaus ins IV Jh. und hat charakteristische Eigentümlichkeiten der ägyptischen Liturgie, wie wir noch sehen werden.

Die Väterzeugnisse für ägyptische Liturgie hat Brightman 504 ff. in Appendix J übersichtlich zusammengestellt.

*

Die sog. Ägyptische Kirchenordnung enthält bei der Beschreibung der Bischofsweihe ein höchst wichtiges Meßformular. Es ist vollständig erhalten im lateinischen Text des Veroneser Palimpsestes nr. 55, den E. Hauler ediert hat (Didascaliae apostolorum fragmenta Ueronensia latina I 1900 p. 106 f.) und dem äthiopischen Text, welchen Horner (The Statutes of the Apostles, 1904) im Original und englischer Übersetzung gibt § 22 p. 138 ff. Die sahidische Version § 31 (Horner p. 306) und der Araber § 21 (Horner p. 245 f.) bringen nur den Anfang und lassen das Wichtigste, nämlich den Wortlaut des Gebetes, gänzlich aus. E. Schwartz hat es in seiner grundlegenden Arbeit Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen (= Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg 6, 1910) S. 39 f.

—CLXXV und Ch. Wessely Les plus ancients monuments du Christianisme écrits sur papyrus II (= Patrol. orient. XVIII 3, 1924) 425—429.

zu höchster Wahrscheinlichkeit erhoben, daß Hippolytos von Rom der Verfasser dieser Kirchenordnung ist[1], und hat Spuren abendländischer Praxis darin aufgezeigt: wieweit der Liturgie etwa ägyptische Einflüsse zugrunde liegen, muß die nähere Untersuchung bestimmen. Zunächst wird man jedenfalls diese Kirchenordnung als Dokument nicht der ägyptischen, sondern der römischen Liturgie anzusehen haben. **Hipp.**

Die Zusammenarbeitungen der verschiedenen Zeugen bei Funk Didascalia II 98 f., und Schermann, Die allgemeine Kirchenordnung (= Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums III Ergänzungsbd. 1914) I 41 ff. sind nützlich, insbesondere Schermanns reichhaltiger Kommentar: aber sie geben die einzelnen Zeugen nicht klar übersichtlich.

Der von Schwartz S. 3 so benannte ‘Paralleltext’ zum 8. Buch der Apostolischen Konstitutionen (Funk, Didascalia II 78) bringt im griechischen Text § 4 uns die Bischofsordination nebst Weihegebet, aber ohne Messe. Jedoch haben die orientalischen Formen eine wesentlich aus Const. ap. VIII exzerpierte Meßbeschreibung eingefügt: sahid. § 64—65 (Horner p. 341 ff.), aethiop. § 53 (Horner p. 197 ff.), arab. § 52 (Horner p. 273 ff.). Schwartz gibt S. 6 die Quellen dafür an: VIII 5 $_{9-12}$ 6 $_{1-2}$ 11 $_{9-12}$ 12 $_{2-3.\ 39}$ (verkürzt) 13 $_{14}$ (verkürzt) $_{15-16}$ 14 $_{1.\ 2}$ (verkürzt). 15 $_{1.\ 6.\ 10.}$ Die Texte sind also für unsere Zwecke wertlos.

Dagegen hat das Testamentum Domini nostri Iesu Christi seinem I Buch in cap. 23 eine Liturgie eingefügt, die sich als Überarbeitung der Hippolytischen erweist. Sie steht im syrischen Text Rahmanis (1899) S. 36 ff. Der äthiopische Text bei Ludolf Historia Aeth. Comm. (1691) bringt sie S. 341 ff., eine arabische Version edierte A. Baumstark im Oriens christianus I (1901) 1 ff. Schermann druckt in seinem Buch Ägyptische Abendmahlsliturgien (= Studien zur Geschichte

---

1) Gleichzeitig hat O. Connolly in den Texts and Studies VIII 2 (1910) dasselbe Resultat erzielt.

und Kultur des Altertums VI 1. 2, 1912) S. 121 ff. alles zusammen.

Das heutige Meßbuch der römischen Kirche geht zurück auf die für den Gebrauch des Frankenreichs umgearbeitete Gestalt[1] des 'sacramentarium Gregorianum'; dieser wiederum liegt die Form zugrunde, welche in der Kaiserlichen Hofbibliothek zu Aachen als Musterexemplar auslag und etwa 784 von Papst Hadrian dorthin gesandt war, und die demnach das stadtrömische Missale der zweiten Hälfte des VIII Jh. darstellt. Eine Ausgabe des Textes habe ich in den 'Liturgiegeschichtlichen Quellen' der Benediktiner von Maria Laach Heft 3 auf Grund der ältesten Handschriften von Cambrai n. 164 (v. Jahre 811) und des Ottobonianus 313 saec. IX besorgt. Daneben kommt als alte Quelle das sog. Gelasianum in Betracht, das in relativ ursprünglicher Gestalt nur im Vaticanus Reginae 316 saec. VIII erhalten und danach von H. A. Wilson (Oxford 1894) ediert ist[2]. Beide Meßbücher enthalten den Canon Missae, dessen Text sich auch in mehreren halbgallikanischen Sakramentarien findet: E. Bishop hat ihn auf Grund dieses ältesten Materials ediert im Journal of Theological Studies 1903, 555 ff. = Liturgica Historica 77 ff.; F. Cabrol hat in seinem Dictionnaire d'archéologie chrétienne II, 2. 1857 ff. s. v. Canon diese Ausgabe wiederholt.

Das Alter der uns vorliegenden Kanonform ist dadurch bestimmt, daß in der Aufzählung der stadtrömischen Heiligen *Infra actionem* (§ 21) Cosmas und Damian genannt werden,

---

1) Hierüber sowie über die andern römischen Sakramentarien ist eingehender gehandelt in H. Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom 21 ff.

2) Eine andere Form edierte H. Mohlberg in seinen „Liturgiegeschichtlichen Quellen“ Heft 1/2 aus dem Sangallensis 348 saec. VIII (1918); das Sacramentaire gélasien d' Angoulême hat P. Cagin herausgegeben. Eine Untersuchung der Verhältnisse der verschiedenen gelasianischen Typen wird hoffentlich eine nahe Zukunft bringen.

deren Kult erst um 500 in Rom aufkam[1] und im *Hanc igitur* (§ 22) die Worte *diesque nostros* etc. sich finden, welche nach dem zuverlässigen Zeugnis des Liber pontificalis 66, 3 von Gregor I (590—604) eingefügt sind. Anspielungen älterer Schriftsteller hat Cabrol im genannten Artikel Canon 1852 ff. zusammengestellt.

Das dritte und älteste römische Meßbuch ist das sog. Leonianum des Veronensis 85 saec. VII, eine wohl private Sammlung von Meßgebeten, die bald nach 538 angelegt ist[2]: leider ist mit den Messen der österlichen Zeit auch der Kanontext verloren gegangen.

Einen alten Text des römischen Kanons bezeugt uns die pseudo-ambrosianische Schrift de sacramentis (Ambros opera II 349 Bened., jetzt bequem in Rauschens Florilegium patristicum VII). Der Verfasser dieser katechetischen Predigten an Neugetaufte gehört zwar nicht der römischen Kirche an, hat in seiner Diözese sogar abweichende Riten, wie die Fußwaschung, aber schließt sich in allem nach Kräften der römischen Liturgie an; das sagt er III 1, 5 ausdrücklich: *non ignoramus, quod ecclesia Romana hanc consuetudinem non habeat cuius typum in omnibus sequimur et formam: hanc tamen consuetudinem non habet, ut pedes lavet,* und gleich danach *in omnibus cupio sequi ecclesiam Romanam.* Er beschreibt IV 4, 14. 5, 21 ff. die Messe und teilt 5, 21. 22. 26. 27 die wichtigste Partie des Kanons im Wortlaut mit. Leider ist eine genaue örtliche und zeitliche Festlegung der Schrift noch immer nicht möglich: auch Baumstarks Vorschlag, Ravenna als Entstehungsort anzunehmen, ist nicht mehr als eine ansprechende Vermutung. Die Entstehung im Altertum, und zwar wohl noch im V Jh., macht die Voraussetzung der Erwachsenentaufe als der durchaus herrschenden, aber bereits angefochtenen Sitte (vgl. auch III 2, 13) wahrscheinlich[3].

---

1) Vgl. Petrus u. Paulus 62 ff.

2) Petrus u. Paulus 24.

3) Vgl. Th. Schermann, Röm. Quartalschr. 1903, 36 ff. 237 ff. und Rauschens Vorbemerkung in seiner Ausgabe.

Auch die uns erhaltenen Zeugen der sog. ambrosianischen Liturgie Mailands müssen in diesem Zusammenhang teilweise als römische gewertet werden, denn sie bringen den Meßkanon der römischen Kirche in einer Form, die zwar einige altertümliche Züge aufweist [1], aber doch auch in § 22 bereits den Gregorianischen Zusatz enthält. Wir haben es also in allen Fällen mit ambrosianischen Büchern zu tun, welche nicht mehr den reinen Ritus bewahrt haben, sondern der römischen Liturgie angenähert sind. Den Kanontext gibt das Pontificale des IX Jh., welches Magistretti in den Monumenta Veteris Liturgiae Ambrosianae I (1897) ediert hat, auf S. 68 ff.; altertümlicher der Codex Heriberti saec. XI ebenda S. 100 ff. und das Sacramentar von Biasca saec. X bei Ceriani Notitia liturgiae Ambrosianae [2], wiederholt von Lejai in Cabrols Dictionnaire I 1, 1407 ff. Der Codex Bergomensis saec. X ist im Auctarium Solesmense, Series liturgica I (1900) ediert worden. Gewaltiges Material ist in dem Missale Ambrosianum duplex e schedis A. Ceriani edd. Ratti et Magistretti (Monumenta sacra et profana IV 1913) aufgespeichert.

Für die gallikanische Messe ist uns ein reiches, wenn auch hinsichtlich seiner spezifisch gallikanischen Eigenart nicht gleichmäßiges Material erhalten.

Franz Joseph Mone gab 1850 aus 45 Palimpsestblättern des Klosters Reichenau, die in Karlsruhe als Cod. 253 liegen und Ende des VII Jh. geschrieben sind, elf Messen heraus, welche den reinen gallikanischen Typ darstellen (Lateinische und griechische Messen aus dem zweiten bis sechsten Jahrhundert S. 15 ff.). Aus der Vergleichung [3] der achten, in Hexametern geformten Messe S. 30 ff. mit der Ausgabe desselben Textes in Dreves, Analecta Hymnica 45, 199 ff. ergibt sich, daß eine Neukollation der Handschrift erhebliche Korrekturen der Moneschen Ausgabe bringen würde. Die verschiedenen Texte

1) Lietzmann, Petrus und Paulus 66 ff. Baumstark, Jahrb. f. Liturgiewiss. 1 (1921) 24 ff. 2) Vgl. Ebner, Quellen 73 ff. 3) liegt mir in P. Drews Handexemplar vor.

sind zum beliebigen Wechsel bestimmt ohne Rücksicht auf besondere Tage und Zeiten des Kirchenjahres: allein die elfte ist dem Gedächtnis des hl. Germanus von Auxerre († 31 Juli 448) gewidmet.

Ein dem Wechsel des Kirchenjahres angepaßtes gallikanisches Meßbuch ist das sogenannte Missale Gothicum des Vaticanus Reg. 317 saec. VII/VIII, welches Mabillon, Liturgia Gallicana 188 ff. unter Glättung der Sprachform ediert hat· danach geben den Text Muratori Liturgia Romana II 517 ff. Migne lat. 72, 225 ff. und andere. Eine vorzügliche Neuausgabe verdanken wir H. M. Bannister in Vol. 52. 54 der Henry Bradshaw Society. Ein Faksimile der Handschrift in Ehrle und Liebaerts Specimina Codicum Latinorum Vaticanorum (1912) Taf. 18. Das Buch enthält 78 Messen (Nr. 3 bis 80), am Anfang fehlen zwei, am Ende bricht die Handschrift im Beginn von Nr. 81, der 'Missa cotidiana Romensis' ab: dies war eine als Anhang beigegebene Messe nach römischem Ritus[1] im Gegensatz zu den übrigen 80 durchaus dem gallikanischen Brauch entsprechenden Messen.

Das in stark verstümmeltem Zustand auf uns gekommene sog. Missale Gallicanum Vetus hat uns 39 gallikanische Messen aufbewahrt, die freilich zum Teil bereits den Übergang zum römischen Kanon aufweisen. Es ist durch den Cod. Vat. Palat. 493 saec. VII/VIII erhalten und — gleichfalls in gereinigter Sprachform — publiziert bei Mabillon 329 = Muratori II 697 = Migne 72, 339. Genaue Beschreibung bei Delisle 73.

Die beiden andern merovingischen Missalien kommen dagegen für die Geschichte des Kanons nur in beschränktem Maße in Betracht. Das sog. Missale Francorum des Vatic. Reg. 257 saec. VII/VIII ist in Wirklichkeit ein Rituale, das den römischen Kanon durchweg voraussetzt und am Ende

1) Über *Romensis* = *Romanus* vgl. L. Traube, Textgesch. d. Regula S. Benedicti (Abh. bayr. Akad. III Kl. Bd. 21, 3) S. 129 f.

als Nr. 23 auch im vollständigen Wortlaut bringt. Es ist gedruckt Mabillon 301 = Muratori II 661 = Migne 72, 317.

Das Sacramentar von Bobbio, der Cod. Paris. lat. 13246 saec. VII, ist ein inhaltreiches gallikanisches Buch: Wilmart hat es in Cabrols Dictionnaire II 1, 939 ausführlich behandelt. E. A. Lowe hat es in Vol. 58. 61 der Henry Bradshaw Society ediert und in Vol. 53 dieser Sammlung ein vollständiges Facsimile der Handschrift publiziert. Für unsere Frage tritt es zurück, weil es die Meßgebete immer nur bis zur 'Contestatio' bringt, mit anderen Worten, für die missa fidelium den stereotypen römischen Kanon voraussetzt. Ältere Ausgabe von Mabillon Museum Italicum I 273 = Muratori II 769 = Migne 72, 447.

Für den äußeren Hergang sind von Wichtigkeit vor allem die zwei unter dem Namen des hl. Germanus von Paris († 576) gehenden[1] Briefe *de missa*, welche Martène-Durand in seinem Thesaurus novus anecdotorum V 85 = Migne 72, 89 herausgegeben hat; Duchesne legt sie in den Origines du culte chrétien[3] 189 seiner Darstellung der gallikanischen Messe zugrunde.

Zur bequemeren Orientierung gebe ich im Folgenden den Kanonteil einer gallikanischen Messe im vollen Wortlaut[2]. Daraus ist sofort ersichtlich, daß im schroffen Gegensatz zu Rom an stereotypen Texten außer dem Einleitungsdialog, dem Vaterunser und Sanctus nur die Einsetzungsworte vorhanden sind — deren genauere Fassung uns unbekannt ist; alles andere wechselt, ist also zu jeder Messe neu dem Missale zu entnehmen. Die Texte entstammen der ersten Messe des Missale Gothicum. Ergänzungen zum Miss. Goth. stehen in ⟨ . . ⟩, *kursiv* sind solche Texte gesetzt, deren Wortlaut nicht sicher

1) Dazu vgl. jetzt P. Batiffol Etudes de liturgie et d'archéologie chrétienne 1919 p. 245—290, der für die Datierung in diese Epoche eintritt und auch die Zuteilung an Germanus für möglich hält.

2) In den Kleinen Texten Nr. 19[3] (1923) Ordo Missae Rom. et Gall. habe ich eine ganze Messe zusammengestellt.

für die gallikanische Messe feststeht. Die Chorgesänge sind nach Möglichkeit aus verwandten Zeugen eingesetzt.

⟨Sursum corda[1].
— *Habemus ad dominum.*
Gratias agamus domino deo nostro.⟩
— Dignum[2] et iustum est.

IMMOLATIO *oder* CONTESTATIO — Vere dignum et iustum et, nos tibi gratias agere, domine sancte, pater omnipotens, aeterne deus, amanda pietas, tremenda virtus, veneranda maiestas .... Merito itaque omnis terra adorat te et confitetur tibi, sed et caeli caelorum et angelicae potestates non cessant laudare dicentes: Sanctus sanctus sanctus.

⟨*CHOR*⟩ — ⟨— Sanctus sanctus sanctus[3] *dominus deus Sabaoth. Pleni sunt caeli et terra gloria tua. Hosanna in excelsis. Benedictus qui venit in nomine domini. Hosanna in excelsis.*⟩

COLLECTIO POST SANCTVS — Vere sanctus, vere benedictus dominus noster Iesus Christus filius tuus, manens in caelis, manifestatus in terris.

Ipse enim pridie quam pat⟨*eretur*[4] *accepit panem in sanctas et venerabiles manus suas et elevatis oculis in coelum ad te, deum patrem suum omnipotentem, tibi gratias agens, benedixit, fregit, deditque discipulis suis, dicens: Accipite et manducate ex hoc omnes, hoc est enim corpus meum. Simili modo postquam coenatum est accipiens et hunc praeclarum calicem in sanctas ac venerabiles manus suas item tibi gratias agens benedixit deditque discipulis suis dicens: Accipite et bibite ex eo omnes. Hic est enim calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti: mysterium fidei: qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Haec quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis.*⟩

---

1) Germanus bezeugt nur das 'Sursum corda', das übrige nach dem römischen Ritus ergänzt, also ganz unsicher.

2) Hiermit beginnt der Text im Miss. Goth.

3) Text nach römischem Ritus ergänzt: daß er das 'Benedictus' enthielt, zeigt das folgende Gebet.

4) Die Einsetzungserzählung ist nach dem römischen Ritus ergänzt: sie ist in keinem gallikanischen Zeugen überliefert. Daß der Schluß ähnlich gelautet haben muß, ergibt das folgende Gebet.

POST MYSTERIVM *oder* POST SECRETA

Haec facimus, domine sancte Pater omnipotens, aeterne deus, commemorantes et celebrantes passionem unici filii tui Iesu Christi domini nostri; qui tecum vivit et regnat cum spiritu sancto in saecula saeculorum.

⟨CONFRACTIO⟩[1]

⟨*CHOR*: ANTIPHONA[1] AD CONFRACTIONEM⟩

⟨Fiat[2], domine, misericordia tua super nos, quemadmodum speravimus in te. Cognoverunt dominum: alleluia: in fractione panis: alleluia. Panis quem frangimus, corpus est domini nostri Iesu Christi: alleluia: calix quem benedicimus: alleluia: sanguis est domini nostri Iesu Christi: alleluia: in remissionem peccatorum nostrorum: alleluia. Fiat, domine, misericordia tua super nos: alleluia: quemadmodum speravimus in te: alleluia. Cognoverunt dominum: alleluia.⟩

ANTE ORATIONEM DOMINICAM

His precibus te, deus pater omnipotens, deprecamur, quibus nos dominus noster Iesus Christus filius tuus orare praecepit dicens:

Pater noster ⟨. . . libera nos a malo.⟩

POST ORATIONEM DOMINICAM

Libera nos a malo, omnipotens deus, et custodi in bono; evacua nos vitiis et reple virtutibus et bona nobis tam praesentia quam aeterna concede. Per dominum nostrum Iesum filium tuum.

⟨COMMIXTIO[3]⟩

BENEDICTIO POPVLI

Deus, qui adventum tuae maiestatis per angelum Gabrihelem priusquam descenderes nuntiare iussisti. — Amen.

Qui sine initio sempiternus es, terras illustrare per virginem, tartara lavare dignasti per crucem — Amen.

Praesta, ut hic populus tuus in praeceptis obedienter ambulans, sicut es[t] partus virginis singularis, ita eis benedictionum tuarum veri luminis imbrem infundas — Amen.

---

1) Germanus bezeugt die 'confractio' und 'mixtio' und bemerkt: *sacerdote autem frangente supplex clerus psallet antiphonam.* Vermutlich sprach der Priester bei der confractio und bei der commixtio ähnliche Worte wie im mozarabischen Ritus, doch ist uns kein Zeugnis darüber erhalten.

2) Die Antiphone ist im Stowe-Missale p. 17 Warner erhalten als einzige von vermutlich vielen.

3) Die 'commixtio' bezeugt Germanus: daß sie nach dem 'Pater noster' stattfand, wird durch die Analogie des mozarabischen Ritus wahrscheinlich.

Et tentationum insidias vel aculeos tentatoris spiritalibus armis accinctos adversarii tentamenta et praesentis vitae inlecebras in tuo nomine facias superare — Amen.

Et primae nativitatis et secundae regenerationis auctorem suum sciant esse quod natum est, seque tibi intelligant debere quod sanctum est — Amen.

Quod ipse praestare digneris, qui cum patre et spiritu sancto vivis et reg⟨nas in saecula saeculorum — Amen.⟩

⟨COMMVNIO⟩[1]

⟨*CHOR*: TRECANVM[2] *oder* ANTIPHONA AD COMMUNICARE⟩ ⟨Hic[2] est panis vivus qui de caelo descendit: alleluia. Qui manducat ex eo vivet in aeternum: alleluia.⟩

POST COMMVNIONEM Caelesti cibo potuque roborati, omnipotenti deo laudes et gratias, fratres carissimi, referamus, poscentes ut nos, quos dignos habuit participatione corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi unigeniti sui, dignos etiam caelesti remuneratione percenseat. Per ipsum dominum nostrum Iesum Christum filium suum.

COLLECTIO SEQUITUR Quod ore sumpsimus, domine, mentibus capiamus, et de munere temporali fiat nobis remedium sempiternum.

Das sog. Stowe-Missale, ein inhaltlich sehr dürftiges irländisches Meßbuch, dessen Alter umstritten ist, bietet den römischen Kanon mit einigen Eigenheiten, welche an ihrem Ort Erwähnung finden werden und die nahe Verwandtschaft mit dem gallikanischen Ritus beweisen. Die Handschrift befindet sich in der Bibliothek der Royal Irish Academy zu Dublin: sie ist im VII oder VIII Jh. geschrieben, dann aber

---

1) Germanus betont, daß die benedictio ante communionem stattfinde.

2) Die Antiphone zur Communion nennt Germanus *Trecanum* d. h. 'Dreigesang' und faßt sie als Symbol der Trinität: das könnte auf eine dreigliedrige Antiphone wie die des Stowe Missale f. 35[a] passen. Der oben gegebene Text ist aus der im Antiphonar von Banchor am Ende des Buches gebotenen Reihe entnommen (Migne 72, 606).

ein oder zwei Jahrhunderte später von einem Schreiber namens Moelcaich überarbeitet und mit reichen Zusätzen versehen worden[1]. Mac Carthy hat sie 1886 in den Transactions of the Royal Irish Academy XXVII S. 135 ff. herausgegeben: die zweite Hand ist durch Kursivdruck kenntlich gemacht. Eine neue Ausgabe mit Faksimile des ganzen Manuskripts veranstaltet George F. Warner in Bd. 31 und 32 der Henry Bradshaw Society.

Für die mozarabische, d. h. die altspanische Liturgie ist noch immer grundlegend die durch Mignes Nachdruck (lat. Bd. 85, danach zitiere ich) weitverbreitete Ausgabe von Lesley und Lorenzana (Rom 1804), welche am Anfang bei der ersten Adventsmesse p. 109 ff. und in der Ostermesse p. 515 ff. den gesamten Gang der Messe im vollständigen Wortlaut darbietet. Die handschriftliche Grundlage dieser für den praktischen Gebrauch bestimmten Ausgabe ist nicht immer klar, doch zeigen auch die unkontrollierbaren Texte oft deutliche Spuren hohen Alters, erwecken also Vertrauen zu den unbekannten oder verlorenen Quellen der Ausgabe. Sodann hat aber der Benediktiner Dom Férotin in Cabrol und Leclercqs Monumenta ecclesiae liturgica Bd. VI (1912) das mozarabische Missale aus der grundlegenden Toledoer Hs. des IX Jh. unter Verwertung des in anderen Hss. sich findenden Materials herausgegeben. Der Liber ordinum in Bd. V (1904) der gleichen Sammlung bietet weiteren Stoff: Diese Texte sind im Folgenden stets in erster Linie herangezogen worden.

II

Das Kernstück der Abendmahlsliturgie bildet die Erzählung der Einsetzung: von ihr wird unsere Analyse zweckmäßig ihren Ausgang nehmen. Im ältesten Text des syrischen

---

1) Ein Referat gibt L. Gougaud in Cabrols Dictionnaire II 2, 2973 s. v. Celtiques (liturgies).

Typs, der Klementinischen Liturgie der Apostolischen Konstitutionen, lauten die Worte, wie folgt[1]:

CAp. VIII 12, 36 f. Ἐν ᾗ γὰρ νυκτὶ παρεδίδοτο λαβὼν ἄρτον ταῖς ἁγίαις καὶ ἀμώμοις αὐτοῦ χερσὶ[1] καὶ ἀναβλέψας πρὸς σέ, τὸν Θεὸν αὐτοῦ καὶ πατέρα[2] καὶ κλάσας[3] ἔδωκε τοῖς μαθηταῖς εἰπών· Τοῦτο τὸ μυστήριον τῆς καινῆς διαθήκης·[4] Λάβετε ἐξ αὐτοῦ,[5] φάγετε, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου, τὸ περὶ πολλῶν θρυπτόμενον[6] εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.[7] Ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον[8] κεράσας ἐξ οἴνου καὶ ὕδατος[9] καὶ ἁγιάσας[10] ἐπέδωκεν[11] αὐτοῖς λέγων·[11] Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες, τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου[12] τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Τοῦτο ποιεῖτε[13] εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Ὁσάκις γὰρ ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ πίνητε τὸ ποτήριον τοῦτο, τὸν θάνατον τὸν ἐμὸν[14] καταγγέλλετε,[15] ἄχρις ἂν ἔλθω[16].

Hier ist sofort klar, daß der Text im Wesentlichen eine Kombination der Erzählung des Paulus I Cor. 11 $_{23-26}$ und des Matthäus 26 $_{26-29}$ ist: bemerkenswert dürfte etwa sein, daß beim Brote nur κλάσας (3) statt εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ (Mt) oder εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ (Pls) gesagt ist, daß hinter τὸ ποτήριον (8) die Worte μετὰ τὸ δειπνῆσαι (Pls) fehlen, desgleichen hinter αἷμά μου (12) der Begriff τῆς διαθήκης (Mt, vgl. Pls ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι), und hinter dem nächsten ποιεῖτε (13) das ὁσάκις ἐὰν πίνητε (Pls). Möglich, daß der Redaktor den Tatbestand des εὐλογήσας oder εὐχαριστήσας bereits in dem Aufblick zum Himmel genügend ausgedrückt fand; die διαθήκη ist jedenfalls schon vor dem Brot erwähnt (4), das ὁσάκις-Sätzchen mochte als störende Dublette zum Schlußsatz erscheinen, weil der Redaktor das τοῦτο ποιεῖτε auf Brot und Wein zusammen bezogen wissen wollte und deshalb die in ὁσάκις ἐὰν πίνητε liegende Beschränkung auf den Wein beseitigen mußte. Die Änderung im letzten Satze τὸν ἐμὸν (14) und ἔλθω (16) statt τοῦ κυρίου und ἔλθῃ ist sinngemäß, sobald man die von Paulus als Erläuterung gemeinten Worte dem Herrn selbst in den Mund legte.

---

1) Durch die Linien wird bezeichnet: .... Matthäus —— Paulus.

Dagegen findet sich eine Anzahl von Zusätzen, die besondere Beachtung verdienen. Jesus nimmt das Brot „in seine heiligen und unbefleckten Hände“ (^{1}) — eine Ausdrucksweise, die bereits I Clem. 33 $_4$ ταῖς ἱεραῖς καὶ ἀμώμοις χερσίν (von Gott gesagt) begegnet — und weiter nach Mt 14 $_{19}$ „und blickte auf zu dir, seinem Gott und Vater“ (^{2}). Entsprechend heißt es beim Kelch „er mischte aus Wein und Wasser und heiligte ihn“ (^{9}). An diesen Stellen ist augenscheinlich das Tun des Priesters auf Jesus als sein Vorbild übertragen: der Priester ergreift das Brot mit beiden Händen, blickt gen Himmel[1] und bricht es, er mischt Wasser und Wein im Kelch und macht das Kreuzeszeichen darüber. Nur fragt man sich freilich nun erst recht, warum denn das εὐλογήσας beim Brot (^{3}) weggelassen ist, das der Priester doch auch mit dem Kreuzeszeichen segnet? Der Ausfall des „nach dem Essen“ (^{9}) erklärt sich wohl ebenfalls daraus, daß die Konsekration des Kelches nicht erst nach der Brotkommunion stattfand, die Worte also auch hier dem Ritus angepaßt sind. Der Zusatz zum Leib „der für viele zerbrochen[2] wurde zur Vergebung der Sünden“ (^{6} ^{7}) ist als Parallele zu dem entsprechenden Satz beim Blut ohne weiteres verständlich, wie auch das ἐξ αὐτοῦ (^{5}) nach Analogie von πίετε ἐξ αὐτοῦ gebildet ist. Der die Worte der Stiftung einleitende Satz „Dies ist das Mysterium des neuen Testaments“ (^{4}) ist als Vorwort zum Ganzen gedacht, aber aus der Erwähnung der διαθήκη beim Blut (Mt Pls) erwachsen: weshalb sie nunmehr dort weggelassen ist. So ist der Wortlaut dieser ältesten Quelle vom syrischen Typ in fast allen Teilen seiner Entstehung nach gut zu begreifen.

---

1) Einen religionsgeschichtlichen Kommentar zu diesem liturgischen Aufblick gibt F. J. Dölger Sol salutis[2] 301—320.

2) Es muß als durchaus möglich angesehen werden, daß die ganz singuläre Lesart des Codex D in I Cor. 11 $_{24}$ τὸ ὑπὲρ ὑμῶν θρυπτόμενον dem Einfluß der Liturgie verdankt wird: das scheint mir angesichts des vollkommenen Parallelismus zum Wein in der Liturgie einleuchtender als die umgekehrte Annahme.

Ba. Μέλλων γὰρ ἐξιέναι ἐπὶ τὸν ἑκούσιον καὶ ἀοίδιμον καὶ ζωοποιὸν
Sw 81 αὐτοῦ θάνατον,[1] τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδου ἑαυτὸν[2] ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου
Br 327 ζωῆς.[3] λαβὼν ἄρτον ἐπὶ τῶν ἁγίων αὐτοῦ καὶ ἀχράντων χειρῶν[4] καὶ ἀναδείξας σοὶ τῷ θεῷ καὶ πατρί,[5] εὐχαριστήσας εὐλογήσας ἁγιάσας[6] κλάσας ἔδωκε[7] τοῖς ἁγίοις[8] αὐτοῦ μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις[8] εἰπών·[7] Λάβετε, φάγετε, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον[9] εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· Ἀμήν[10] Ὁμοίως[11] καὶ τὸ ποτήριον[12] ἐκ τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου[13] λαβὼν[14] κεράσας[15] εὐχαριστήσας εὐλογήσας ἁγιάσας[16] ἔδωκε[17] τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις[17] εἰπών·[18] Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες, τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου τὸ τῆς καινῆς διαθήκης[19] τὸ ὑπὲρ ὑμῶν καὶ[20] πολλῶν ἐκχυνόμμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· Ἀμήν.[21] Τοῦτο ποιεῖτε[22] εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν· ὁσάκις γὰρ ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο πίνητε, τὸν ἐμὸν[23] θάνατον καταγγέλλετε, τὴν ἐμὴν ἀνάστασιν ὁμολογεῖτε[24].

Der Text ist nach Swainson gegeben, der den Cod. Mus. Brit. Addit. 22749 abdruckt, weil hier der Codex Barber. eine Lücke hat. Brightman benutzt den Cod. Grottaferrat. Γ β VII saec. IX/X: er variiert wie folgt: **2** ἐν τῇ **6** τοῦτο μου ἐστιν τὸ σῶμα **7** Ἀμήν om. **10** f. τοῦτο μου ἐστιν τὸ αἷμα **11** τὸ τῆς καινῆς διαθήκης om. **12** Ἀμήν om.

Der Text der Basiliusliturgie zeigt große Ähnlichkeit mit dem vorher behandelten: auch hier die gleiche Kompilation aus Mt und Pls und zwar in wesentlich der gleichen Verteilung der beiden Komponenten. Das dort vermißte εὐλογήσας (Mt) beim Brot ist hier vorhanden und durch εὐχαριστήσας (Pls) und ein frei hinzugefügtes ἁγιάσας zu einer triadischen, den drei Kreuzeszeichen des konsekrierenden Priesters entsprechenden Formel ([6]) erweitert: die gleiche Trias begegnet ([16]) beim Wein wieder. Bei der Erwähnung des Leibes ist der Paulustext der syrisch-byzantinischen Zeugen τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον (KLP pesch. Chrys. Theodoret) zugrunde gelegt ([9]) und durch εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν nach Analogie des Weinwortes und die Respons Ἀμήν ([10] vgl. [21]) erweitert: Dafür ist später statt περὶ πολλῶν des Mt ὑπὲρ ὑμῶν καὶ πολλῶν ([20]) nach Analogie des

Brotwortes geändert[1]. In CAp. war umgekehrt der ganze Zusatz hinter σῶμά μου eine Analogiebildung zu dem Wort beim Wein. Die καινὴ διαθήκη (Pls Mt: AC pesch) ist vielleicht am ursprünglichen Platz belassen ([19]), weil Ba. daraus nicht wie CAp. eine Einführungsformel des Ganzen vor Λάβετε gemacht hat. Das λαβὼν des Mt beim Becher findet sich ([14]) und das ἔδωκε ([17]) statt der Erweiterung ἐπέδωκε in CAp. Unwesentliche Veränderungen sind ὁμοίως ([11]) statt ὡσαύτως (Pls) und εἰπών ([18]) statt λέγων entsprechend dem ersten εἰπών ([7]): ferner der Zusatz ἁγίοις und καὶ ἀποστόλοις ([8]) zu μαθηταῖς, und die Ersetzung von αὐτοῖς (Mt) durch dieselbe Doppelformel ([17]) als Parallelbildung beim Wein. Vor allem hat aber Ba. entscheidende Zusätze und Umbildungen mit CAp. gemeinsam. Auch er nennt „die heiligen und unbefleckten Hände" ([4]) und fügt den Aufblick zu Gott in etwas geänderten Worten ebenfalls hinzu ([5]). Er ändert ebenso δοὺς . . εἶπεν in ἔδωκεν . . εἰπών ([7]), läßt nach ποτήριον ([12]) das μετὰ τὸ δειπνῆσαι weg, desgleichen ὁσάκις ἐὰν πίνητε nach ποιεῖτε ([22]) und korrigiert „meinen Tod" statt „Tod des Herrn" ([23]). Auch die Mischung des Trankes ist betont ([15]), wenn auch kürzer als in CAp. Als Besonderheiten von Ba. erscheinen: die Einleitung ([1]), welche die Freiwilligkeit und Heilsbedeutung des Todes Jesu betont, und welcher die Änderung des παρεδίδετο in παρεδίδου ἑαυτόν ([2]) entspricht. Ferner ist nach Joh. 6_{51} ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς ([3]) hinzugefügt; der Zusatz ἐκ τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου ([12]) aus Mt 26_{29} und am Ende das τὴν ἐμὴν ἀνάστασιν ὁμολογεῖτε ([23]) als inhaltlich bedeutsame Ergänzung des Todesbekenntnisses.

Chr. Ὃς ἐλθὼν καὶ πᾶσαν τὴν ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομίαν πληρώσας[1]
Sw 91 τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδου ἑαυτὸν[2] λαβὼν ἄρτον ἐν ταῖς ἁγίαις αὐτοῦ
Br 327 καὶ ἀχράντοις καὶ ἀμωμήτοις χερσὶν[3] εὐχαριστήσας καὶ εὐλογήσας
ἔκλασεν καὶ[4] ἔδωκεν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ[5] μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις[5]

1) Das scheint mir die richtigere Erklärung. Sonst könnte man noch an eine Einwirkung des ὑπὲρ ὑμῶν bei Lc 22_{19} denken: aber es wäre die einzige!

εἰπών· Λάβετε, φάγετε, τοῦτ᾽ ἐστὶν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν·[6] Ὁμοίως[7] καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι[8] λέγων· Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες· τοῦτ᾽ ἐστὶν τὸ αἷμά μου τὸ τῆς καινῆς διαθήκης τὸ ὑπὲρ ὑμῶν καὶ[9] πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Ἀμήν.[10]

Die Chrysostomusliturgie stimmt mit der Basiliusliturgie aufs stärkste überein: παρεδίδου ἑαυτόν ([2]), die Betonung der reinen Hände Christi ([3]) auch im Wortlaut — nur ἐν statt ἐπί und der Zusatz καὶ ἀμωμήτοις —, ἁγίοις αὐτοῦ und καὶ ἀποστόλοις ([5]), τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ([6]) nach Pls (SABC), ὁμοίως statt ὡσαύτως ([7]), ὑπὲρ ὑμῶν καὶ ([9]) finden sich gleichmäßig. Auch die Einleitung ([1]) zeigt trotz abweichenden Wortlautes denselben Gedanken, und weiterhin fehlt auch die Umwandlung ἔδωκεν . . . εἰπών nicht[1].

Eigen ist Chr., daß er nicht den Dreiklang der Segnungen hat, sondern sich ([4]) mit den beiden biblischen Worten begnügt und auch ἔκλασεν καὶ (Mt Pls) statt κλάσας (CAp. Ba.) bietet; ebenso bringt er die in CAp. Ba. fehlenden Worte μετὰ τὸ δειπνῆσαι. Am Ende läßt er ([8]) die ganze paulinische Erinnerungsformel fort. In Summa macht Chr. gegenüber Ba. einen sekundären Eindruck. Im ganzen ist der Text verkürzt, und die stärkere Angleichung an den biblischen Wortlaut ist, wie sich im Lauf unserer Untersuchung immer wieder bestätigen wird, ein deutliches Zeichen späterer Formgebung.

Ja. Sw 271 Br 51

Μέλλων δὲ τὸν ἑκούσιον καὶ ζωοποιὸν διὰ σταυροῦ θάνατον ὁ ἀναμάρτητος ὑπὲρ ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν καταδέχεσθαι,[1] ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδοτο, μᾶλλον δὲ ἑαυτὸν παρεδίδου[2] ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς καὶ σωτηρίας[3], λαβὼν ἄρτον ἐπὶ τῶν ἁγίων καὶ ἀχράντων καὶ

Text nach Paris. 2509, aber an folgenden Stellen korrigiert: 7 ἄρτον die älteren Hss. τὸν ἄρτον Par.

Ja. Syr. R. 15

Μέλλων δὲ τὸν ἑκούσιον θάνατον ὁ ἀναμάρτητος ὑπὲρ ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν καταδέχεσθαι, ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδοτο ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς καὶ σωτηρίας, λαβὼν ἄρτον ἐπὶ τῶν ἁγίων καὶ ἀμώμων

1) Am Schluß ist die Respons Ἀμήν ([10]) in unserer Handschrift gleichfalls hinzugefügt, was natürlich nichts beweist.

ἀμώμων καὶ ἀϑανάτων αὐτοῦ χειρῶν[4] ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν[5] καὶ ἀναδείξας σοί, τῷ ϑεῷ καὶ πατρί[6], εὐχαριστήσας εὐλογήσας ἁγιάσας κλάσας μετέδωκε[7] τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ[8] μαϑηταῖς καὶ ἀποστόλοις[8] εἰπών·[9] Λάβετε, φάγετε·[10] τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν[11] κλώμενον καὶ διδόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.[12] Ἀμήν.[13] Ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι λαβὼν τὸ ποτήριον καὶ[14] κεράσας ἐξ οἴνου καὶ ὕδατος[15] καὶ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἀναδείξας σοί, τῷ ϑεῷ καὶ πατρί,[16] εὐχαριστήσας εὐλογήσας ἁγιάσας πλήσας πνεύματος ἁγίου[17] μετέδωκε τοῖς ἁγίοις καὶ μακαρίοις αὐτοῦ μαϑηταῖς καὶ ἀποστόλοις[18] εἰπών[19] Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες· τοῦτό μου ἐστὶ τὸ αἷμα τὸ τῆς καινῆς διαϑήκης[20] τὸ ὑπὲρ ὑμῶν καὶ[21] πολλῶν ἐκχυνόμενον καὶ διαδιδόμενον[21] εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν[22].

Ἀμήν[23]. Τοῦτο ποιεῖτε[24] εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. ὁσάκις γὰρ ἂν ἐσϑίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο πίνητε, τὸν ϑάνατον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνϑρώπου[25] καταγγέλλετε καὶ τὴν ἀνάστασιν αὐτοῦ ὁμολογεῖτε[26], ἄχρις οὗ ἔλϑῃ.

---

11 εὐλογήσας om. Par. corr. reliqui **12. 24** ἔδωκε Par. corr. rell. **23** ἁγιάσας εὐλογήσας Par. corr. rell. **25** καὶ ἀποστόλοις om. Par. corr. rell. **29** ἐκχεόμενον Par. corr. rell.

καὶ ἀχράντων αὐτοῦ χειρῶν καὶ ἀναδείξας σοί, τῷ ϑεῷ [καὶ] πατρί, εὐχαριστήσας εὐλογήσας ἁγιάσας κλάσας μετέδωκε τοῖς [ἁγίοις] αὐτοῦ μαϑηταῖς καὶ ἀποστόλοις εἰπών· Λάβετε, φάγετε ἀπ' αὐτοῦ· τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν καὶ πολλῶν κλώμενον καὶ διδόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον. Ἀμήν. Ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι κεράσας ἐξ οἴνου καὶ ὕδατος

εὐχαριστήσας εὐλογήσας ἁγιάσας ἔδωκε τοῖς αὐτοῖς [ἁγίοις αὐτοῦ] μαϑηταῖς καὶ ἀποστόλοις εἰπών· Λάβετε, πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες· τοῦτό μου ἐστὶ τὸ αἷμα τῆς καινῆς διαϑήκης τὸ ὑπὲρ ὑμῶν καὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον καὶ [δια]διδόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιων καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον. Ἀμήν. Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. ὁσάκις γὰρ ἂν ἐσϑίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο πίνητε, τὸν ϑάνατόν μου καταγγέλλετε, [καὶ τὴν ἀνάστασίν μου ὁμολογεῖτε], ἄχρις οὗ ἔλϑω.

---

10 [καὶ] drückt Syr. nicht aus. **11** und **24** ἁγίοις resp. ἁγίοις αὐτοῦ fehlt in den älteren syr. Hss. **29** [δια] drückt Syr. nicht aus. **35 f.** καὶ —ὁμολ. fehlt in einzelnen Hss.

Die Jerusalemer Jakobusliturgie gebe ich in der griechischen und syrischen Form in Parallelkolumnen, derart, daß die beiderseitigen Auslassungen sofort hervortreten und die Abweichungen des Syrers in bezug auf den Wortlaut durch ═══ markiert sind. Im ganzen ist der Syrer kürzer. Die Einleitungsformel über die Freiwilligkeit des Todes ([1]) hat im Griechischen als Plus die Worte καὶ ζωοποιὸν διὰ σταυροῦ, von denen καὶ ζωοποιὸν in Ba. sich findet. Zu dem biblischen παρεδίδοτο ist im Griech. ein korrigierendes μᾶλλον δὲ ἑαυτὸν παρεδίδου hinzugetreten ([2]), entsprechend Ba. Die Hände Christi erhalten als viertes Epitheton καὶ ἀθανάτων ([4]) ohne Parallele. Das dem Text von Mt. 14_{19} (vgl. CAp.) entsprechende ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν ([5]) des Griech. ist klärlich Dublette zu dem folgenden καὶ ἀναδείξας etc., welches Griech. und Syr. gemeinsam haben und welches in Ba. sich bereits findet. In den Worten vom Brot fügt nun aber der Syrer ἀπ' αὐτοῦ nach φάγετε ein ([10]), offenbar als Parallelisierung zu dem ἐξ αὐτοῦ beim Becher, und aus demselben Motive gleich danach καὶ πολλῶν nach ὑπὲρ ὑμῶν ([11]). Der Zusatz des Syrers εἰς ζωὴν αἰώνιον nach ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ([12]) kehrt beim Becher ebenso wieder ([22]), vielleicht durch das Taufsymbol veranlaßt, in dem beides beisammen steht. Die Respons Ἀμήν ist beide Male ([13] [23]) beigefügt. Die Einführungsworte des Bechers von ὡσαύτως ab hat der Syrer genau nach Pls, während der Grieche etwas umstellt und das λαβὼν des Mt (wie Ba.) hineinbringt ([14]), vor allem aber den Aufblick zum Himmel in der doppelten Form wiederholt ([16]), den der Syrer entsprechend den übrigen Liturgien und den biblischen Texten hier wegläßt. Auch gleich darauf stört der Zusatz des Griechen πλήσας πνεύματος ἁγίου die den drei Kreuzeszeichen entsprechende Dreizahl der Segensworte. Im folgenden bringt der Syrer τοῖς αὐτοῖς als Rückbeziehung ([18]) und Λάβετε als Parallele[1] zum Brot ([19])

1) Wie bei Mt pesch. nebst lateinischen und ägyptischen Zeugen: ob durch Einfluß der Liturgie oder selbständige Parallelisierung? Das letztere ist hier wahrscheinlicher.

während der Grieche καὶ μακαρίοις zu dem ἁγίοις hinzufügt ([18]), eine überflüssige Erweiterung gegenüber Ba. Dagegen läßt sich die singuläre Lesung des Griechen τὸν θάνατον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καταγγάλλετε als eine gegen die Monophysiten und die theopaschitische Formel ὁ θεός . . ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς gerichtete Korrektur begreifen. Das danach nur im Griechischen folgende, in einigen syrischen Zeugen fehlende καὶ τὴν ἀνάστασιν αὐτοῦ ὁμολογεῖτε ([26]) begegnet in den ägyptischen Liturgien. Aus alledem ergibt sich, daß wir die Zusätze in beiden Formen als spätere Einfügungen ausscheiden müssen, wenn wir den ältesten Text der Jakobusliturgie ermitteln wollen, daß also der syrische Text dem Original im ganzen am nächsten kommt.

Vergleichen wir nun diesen Urtext mit den Bibeltexten und den übrigen Liturgien. Die nahe Verwandtschaft mit der Basiliusliturgie springt in die Augen. Es ist im großen und ganzen dieselbe Auswahl an biblischen Stücken mit denselben Erweiterungen: so bei ([1 3 4 6 7 8 9 12 15 18 19 20 21 24]). Die Änderung des biblischen ἔδωκεν zu μετέδωκεν (bei [7]) ist sinngemäß: Theodoret zur Stelle (t. III p. 238 Noesselt) entlehnt in der Paraphrase das μετέδωκε aus der Liturgie. Bei dem Spruch vom Brot ist nicht nur wie in Ba. κλώμενον (mit Pls KLP pesch. Chrys. Theodt.), sondern auch noch καὶ διδόμενον hinzugefügt: Theodoret liest im dial. III t. IV p. 220 Noesselt τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον ἢ κλώμενον und ebenso epist. 130 gegen Ende (ebd. p. 1218). Ohnehin ist ja διδόμενον eine naheliegende Ergänzung zu ὑπὲρ ὑμῶν und findet sich so auch in den koptischen Übersetzungen. Es ist dann als weitere Parallelisierung auch beim Wein hinzugefügt ([21]). In der Einleitung der Kelchworte ist das paulinische ὡσαύτως gewählt statt des ὁμοίως in Ba. und Chr., und vor διαθήκης wird die in ACD latt vertretene, aus Pls erwachsene Lesart καινῆς geboten. Die Mischung wird wie in CAp. genauer bezeichnet κεράσας ἐξ οἴνου καὶ ὕδατος ([15]), während Ba. nur κεράσας bietet. Somit ist der Text der Jakobusliturgie als Parallele zu der Basiliusliturgie

einzuschätzen: beide sind nur Varianten einer und derselben auf CAp. aufgebauten Form, wobei gelegentlich ägyptische Einflüsse für die Ausgestaltung von Ja. von Bedeutung gewesen sein mögen ([19] syr. [26]).

Die Drucke und Handschriften der nestorianischen Liturgie lassen die Einsetzungserzählung aus: das Motiv kann kein anderes sein als die Scheu vor Profanierung dieser wunderwirkenden Worte. Im Pratum spirituale des Johannes Moschos c. 25 ist eine Geschichte erzählt, welche diese Sinnesart der Orientalen drastisch beleuchtet. In Brightmans Übersetzung p. 285 ist auf Grund der Beobachtung von Maclean ein Text eingefügt, der einfach dem Wortlaut von I Cor. 11_{23-26} nach der Peschito entspricht, also selbstverständlich sekundär ist. Dem folgt dann freilich die Bemerkung „or read it as in the other kuddashe“, d. h. es wird etwa der Text der Liturgie des Theodoros (Renaudot 2, 619) oder des Nestorios (ebd. 2, 629) verwendet, so wie in die meisten jakobitischen Anaphoren der Text der Jakobusliturgie eingelegt wird. Dem entspricht auch die Notiz in Renaudots Übersetzung 2, 593. 606 ff. Daß die Liturgie die Einsetzungsworte wirklich hat, was z. B. Wetter[1] bezweifelt, geht aus der einfachen Tatsache hervor, daß sie ja eine Anamnese besitzt. Für unsere Analyse ist somit aus dieser Liturgie nichts zu lernen, und die Texte der übrigen syrischen Liturgien sind gegenüber der Jakobusliturgie nicht als besondere Typen zu werten: sie sind entweder ihre Kinder oder Geschwister.

Pers. *es fehlen* 7 *Zeilen*

col. V zu sich nahm er uns an und [kam und ward] von der Jungfrau Mensch. [Und da er] Gott von Gott war, wandelte er |[unter uns] und besuchte uns in allen Maßen. [Und um uns kund zu tun] seine [große] Liebe nahte er sich dem Leiden [und dem Tode, damit] er durch sein Leiden uns befreie |[von Leiden], und durch seinen Tod uns das [ewige] Leben gebe, und durch die Auferstehung [uns auferwecke] mit sich von den Toten, [und durch] seine herrliche Himmel-

1) G. P. Wetter Altchristl. Liturgien I, 61.

fahrt [zu dem Reich] der Höhe uns | herrlich emporführe. Und da er sich anschickte aufzufahren von unserm Ort und emporzusteigen zu dem Ort der Geisteswesen, von dem er herabgestiegen war, hinterließ er in unseren Händen das Unterpfand seines | heiligen Leibes, auf daß er nahe bei uns sei durch seinen Leib und zu jeder Zeit durch seine Kraft sich in uns mische. Denn vor der Zeit seines Kreuzes und der Stunde, in der er sich anschickte verherrlicht zu werden, | nahm er das Brot und den Wein, den sein Wille geschaffen hatte. Er heiligte ihn durch den Geistessegen (Eph. 1_3). Und dies furchtbare Mysterium hinterließ er uns und ließ uns das gute Beispiel nach, damit, wie er getan, so auch wir | ständig täten (Joh. 13_{15}) und lebten durch [seine Mysterien?]

Folgt eine Lücke von 13 Zeilen.

Wie in der nestorianischen Apostelliturgie, so fehlt auch in diesem ihr nahestehenden Bruchstück des VI Jh. der Wortlaut der Einsetzungserzählung. Aber das Fragment steht dem üblichen Text doch dadurch näher, daß wenigstens eine kurze Paraphrase die Stelle der heiligen Worte andeutet. Daß wir es hier mit sekundären Formulierungen zu tun haben, lehrt jede Zeile. Wir konnten in den übrigen Liturgien das Streben beobachten, die Freiwilligkeit und Heilsbedeutung des Todes hervorzuheben und dadurch den bitteren Leidenscharakter zu mildern. Hier wird dieselbe Wirkung erzielt, indem die „Nacht vor dem Verrat“ zur „Stunde, da er sich zur Himmelfahrt und zur Verherrlichung anschickte“ umgewandelt wird. In dem zweimaligen „da er sich anschickte“ finden wir das μέλλων γὰρ ἐξιέναι ἐπὶ τὸν ἑκούσιον καὶ ἀοίδιμον καὶ ζωοποιὸν αὐτοῦ θάνατον der Basiliusliturgie (Br 327_{23} s. o. S. 27) oder das μέλλων δὲ τὸν ἑκούσιον θάνατον κτλ. (Br 51_{22} s. o. S. 29) der Jakobusliturgie. Wenn Ba. (327_{19}) in der Einführung kurz vorher sagt κατέλιπεν δὲ ἡμῖν ὑπομνήματα τοῦ σωτηρίου αὐτοῦ πάθους ταῦτα, ἃ προτεθείκαμεν κατὰ τὰς αὐτοῦ ἐντολάς, so haben wir hier eine ganz analoge, den Charakter als „Hinterlassenschaft“ betonende Formulierung, und zwar wiederum in doppelter Gestalt als Einführung und Ausklang des Stiftungsberichtes.

Die Weiterführung dieses Gedankens („und ließ uns dies gute Beispiel nach“ usw.) ist nach Joh. 13 $_{15}$ gestaltet, zeigt aber im Wortlaut keine Abhängigkeit von der syrischen Bibel, wo die Peschitto ebenso wie der altsyrische Text ὑπόδειγμα durch ܛܘܦܣܐ wiedergeben, während unsere Liturgie ܕܡܘܬܐ hat. Vielleicht darf man daraus schließen, daß diese Umgestaltung unserer Liturgie sich bereits in ihrem griechischen Originalgewande vollzogen hatte, derart daß der syrische Übersetzer die Anspielung an Joh. 13 $_{15}$ gar nicht merkte. Auffällig ist, daß die Worte „er heiligte ihn durch den Geistessegen“ nicht durch „und“ an das Vorangehende angeschlossen sind. Vermutlich sind sie nur schriftlich verhüllender Ersatz für die volle Einsetzungsperikope, die aus dem soeben (S. 33) bei Behandlung der nestorianischen Apostelliturgie erwähnten Grunde nicht im richtigen Wortlaut niedergeschrieben wurde. Für unsere vergleichende Analyse kommt aber damit unser Text in Fortfall.

Als charakteristische Merkmale des syrisch-byzantinischen Typus ergeben sich die folgenden im Einzelnen mannigfach variierten Besonderheiten gegenüber dem biblischen Wortlaut:

1. Jesus nimmt das Brot „in seine heiligen und unbefleckten Hände“.

2. Jesus „blickt auf zu Gott seinem Vater“ beim Dankgebet, entsprechend der Erzählung von der wunderbaren Speisung Mt 14 $_{19}$.

3. Der Kelch wird „gemischt aus Wein und Wasser“.

4. Als Abschluß ist nach den Weinworten der paulinische Schluß τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν (die in den übrigen Typen stets fehlen!) samt der in die erste Person umgesetzten Fortführung ὁσάκις γὰρ etc. (also mit τὸν θάνατον τὸν ἐμὸν und ἔλθω), die also aus einer Bemerkung des Paulus zu einem Herrenwort umgewandelt ist, angefügt worden. Dabei ist im ersten Satz das einschränkende ὁσάκις ἐὰν πίνητε beseitigt, so daß er nunmehr auf Essen und Trinken, also auf die ganze heilige Handlung sich bezieht.

*

Der älteste sicher ägyptische Text, der datierbar ist, liegt uns in der um 360 entstandenen Anaphora des Serapion vor: er lautet:

Ser. Σοὶ προσηνέγκαμεν τὸν ἄρτον τοῦτον, τὸ ὁμοίωμα τοῦ σώματος [1] τοῦ μονογενοῦς. ὁ ἄρτος οὗτος τοῦ ἁγίου σώματός ἐστιν ὁμοίωμα, [2]

ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός, ἐν ᾗ νυκτὶ παρεδίδοτο, ἔλαβεν ἄρτον καὶ ἔκλασεν καὶ ἐδίδου [3] τοῖς μαθηταῖς ἑαυτοῦ λέγων· [3] Λάβετε καὶ φάγετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον [4] εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. [5]

Διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς τὸ ὁμοίωμα τοῦ θανάτου [6] ποιοῦντες τὸν ἄρτον προσηνέγκαμεν καὶ παρακαλοῦμεν· Διὰ τῆς θυσίας ταύτης καταλλάγηθι πᾶσιν ἡμῖν καὶ ἱλάσθητι, [7] θεὲ τῆς ἀληθείας. [8] καὶ ὥσπερ ὁ ἄρτος οὗτος ἐσκορπισμένος ἦν ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ σύναχθεὶς ἐγένετο εἰς ἕν, οὕτω καὶ τὴν ἁγίαν σου ἐκκλησίαν συναξον ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ πάσης χώρας καὶ πάσης πόλεως καὶ κώμης καὶ οἴκου καὶ ποίησον μίαν ζῶσαν καθολικὴν ἐκκλησίαν. [9] Προσηνέγκαμεν δὲ καὶ τὸ ποτήριον, τὸ ὁμοίωμα τοῦ αἵματος, [10]

ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς [11] λαβὼν ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι ἔλεγεν τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς· Λάβετε, [12] πίετε, τοῦτό ἐστιν ἡ καινὴ διαθήκη, ὅ ἐστιν τὸ αἷμά μου [13] τὸ ὑπὲρ ὑμῶν [14] ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτημάτων.

Διὰ τοῦτο προσηνέγκαμεν καὶ ἡμεῖς τὸ ποτήριον, ὁμοίωμα αἵματος [15] προσάγοντες.

Gemeinsam mit dem syrischen Typ ist hier zunächst die Zusammensetzung der Stiftungsworte aus dem Text des Paulus und Matthäus, die Umformung ἐδίδου — λέγων (3) und die Tendenz, die Brot- und Weinworte zu parallelisieren. Sonst aber ist so ziemlich alles anders. Zunächst ist die Erzählung in ein Gebet wie in einen Rahmen hineingestellt, derart, daß die beiden Akte der Stiftung sogar durch einen langen Abschnitt getrennt sind. Sodann ist die Einführung der Weinworte [1] mit stärkerer

1) Drews weist (Z. f. Kirchengesch. 20, 324) auf Orig. Hom. XII 2 in Jerem. (p. 87 Klostermann) hin, wo zitiert wird: λάβετε πίετε, τοῦτό μου ἐστὶ τὸ αἷμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Gewiß übt hier die

Betonung des Parallelismus neugestaltet worden ([11]). Überhaupt ist die Wirkung der Parallelisierung hier eine viel durchgreifendere: der Zusatz zu τὸ σῶμά μου ist nach Analogie der Worte hinter τὸ αἷμά μου gebildet ([4 5]) wie in Ba., aber auch in diesen selbst ist dem ὑπὲρ ὑμῶν beim Brot zuliebe das περὶ πολλῶν, das die syrischen Zeugen doch stets bewahrten, nicht ergänzt (wie in Ba. Chr. Ja.), sondern ersetzt durch ὑπὲρ ὑμῶν ([14]). Desgleichen ist vor πίετε ein Λάβετε eingefügt (wie Ja.), um die Angleichung an φάγετε herzustellen ([12]). Ganz eigenartig ist die Form der Kombination ([13]) τοῦτό ἐστιν ἡ καινὴ διαθήκη (nach Pls) ὅ ἐστιν τὸ αἷμά μου (nach Mt). Der Abschluß durch τοῦτο ποιεῖτε etc. fehlt ebenso wie alle übrigen syrischen Charakteristika. Wir dürfen also diese Form als einen dem syrischen urverwandten, aber im Einzelnen abweichenden Typ ansprechen.

Die Rahmengebete betonen, daß das Brot ὁμοίωμα τοῦ σώματος, der Kelch ὁμοίωμα τοῦ αἵματος, das Ganze ὁμοίωμα τοῦ θανάτου sei ([1 2 10 15 6]). Die heilige Handlung wird als Opfer bezeichnet, durch das Gott versöhnt werden soll ([7]), also auch inhaltlich als Nachbildung des Todes Jesu gefaßt, und daran die Bitte um Vereinigung der zerstreuten Kirche nach Didache 9 $_4$ geknüpft ([9]), nur im Wortlaut erweitert und ohne das eschatologische Endziel εἰς τὴν σὴν βασιλείαν: statt dessen ist, ein Zeichen für den Wandel der Zeiten, eingesetzt καὶ ποίησον μίαν ζῶσαν καθολικὴν ἐκκλησίαν, das will sagen, beseitige die Häresien und Schismen. Über die Komposition und Bedeutung dieser Gebete wird besser in anderem Zusammenhang gehandelt werden.

Im Papyrus von Dêr-Balyzeh sind leider die Anfangszeilen der Einsetzungsworte unheilbar zerstört. Der lesbare Text beginnt:

Liturgie Einfluß auf die Formulierung und die Berührung mit dem Wortlaut des Pap. ist besonders groß. Aber es ist eben doch nur Anklang, kein genaues Zitat und muß deshalb hier außer Betracht bleiben.

Pap. τοῖς μα[θηταῖς αὐτοῦ καὶ ἀποστό]λοις [1] | εἰπών· [2] Λ[άβετε, φάγετε πάντες ἐ]|ξ αὐτοῦ· [3] τοῦτό μ[ου ἐστὶ] τὸ σῶμα [4] τὸ | ὑπὲρ ὑμῶν διδ[όμενο]ν [5] εἰς ἄφεσιν | ἁμαρτιῶν· [6] Ὁμο[ίως [7] με]τὰ τὸ δειπνῆ|σαι [8] λαβὼν [9] ποτήριο[ν] κ[αὶ ε]ὐλογήσας [10] | καὶ πιὼν [11] ἔδωκεν αὐτοῖς εἰπών· [12] | Λάβετε, [13] πίετε πάντες ἐξ αὐτοῦ· τοῦ|τό μου ἐστὶν τὸ αἷμα [14] τὸ ὑπὲρ ὑμῶν [15] | ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· | Ὁ|σάκις] ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρ[τον] τοῦτον, | πί[νη]τε δὲ τὸ ποτήριον [το]ῦτο, [16] | τὸν ἐμὸν θάνατον καταγ[γέλ]λετε [a], | τὴν ἐμὴν ἀνάμν[ησιν ποι][b]εῖτε. [17]

Τὸν θάνατόν σου κ[αταγγέλλ]ομεν, | τὴν ἀνάστασίν [σου ὁμολογοῦμ]εν.

Auch dieser Text ist frei von den typisch syrischen Eigenheiten, hat aber doch bereits mehr als Ser. mit syrischen Messen gemein. Mit CAp. die Auslassung des τῆς διαθήκης hinter αἷμα ([14]), mit Ba. καὶ ἀποστόλοις ([1]), ὁμοίως statt ὡσαύτως ([7]) und das εὐλογήσας beim Becher ([10]), mit Ja. die paulinische Formulierung ([4]) des Brotwortes (τοῦτό μού ἐστιν statt τοῦτό ἐστιν etc.) nebst dem Zusatz ([5] [6]), die Voranstellung des μετὰ τὸ δειπνῆσαι vor λαβών ([8] [9]), die Änderung εἰπών statt λέγων ([12]), das λάβετε vor πίετε ([13]) sowie den ganzen Schlußsatz ὁσάκις etc. in der ersten Person. Dabei ist anzumerken, daß zwei von diesen Lesarten ([8] [9]) nur im griechischen, eine ([13]) nur im syrischen Text der Jakobusliturgie überliefert sind, und das im syrischen Typ überall vorhandene ἄχρις οὗ ἔλθω im Papyrustext fehlt. Immerhin spricht die Wahrscheinlichkeit dafür, daß wir hier bereits mehrfach mit Einflüssen des syrischen Formulars auf das ägyptische zu rechnen haben. Eigenartig ist das straffe τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν ποιεῖτε, das in der Hippolytischen KO wieder begegnet.

Vergleichen wir nun den Text des Papyrus mit dem des Serapion, so finden wir gemeinsam die Ergänzung des Brot-

---

a) ΚΑΤΑΓ[γέλ]ΛΕΤΑΙ der Papyrus mit schlechter Orthographie.

b) Die Herausgeber lesen alle ἀνάστασιν ὁμολογεῖτε auf Grund der folgenden Worte. Aber ἀναμν[ist deutlich und für ὁμολογ]εῖτε ist kein Platz in der Lücke; ποι]εῖτε paßt.

wortes ([5] [6]), freilich mit der Variante κλώμενον (Ser.) statt διδόμενον (Pap.), λάβετε vor πίετε ([13]), das λαβὼν nach Mt beim ποτήριον ([9]) und das Lukanische ὑπὲρ ὑμῶν ([15]) statt περὶ πολλῶν (Mt) und das Fehlen des τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Als Eigenheiten des Pap. sind zu verzeichnen der Zusatz πάντες ἐξ αὐτοῦ bei φάγετε ([3]) nach Analogie des Bechers, das auch später in Ägypten begegnende καὶ πιών ([11]) und πίνητε δὲ τὸ ποτήριον τοῦτο statt καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο πίνητε ([16]), endlich τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν ποιεῖτε ([17]).

Ma. 50 Sw 132 Br

ὅτι αὐτὸς [1] ὁ κύριος καὶ θεὸς καὶ σωτὴρ καὶ παμβασιλεὺς ἡμῶν [2] Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς [3] τῇ νυκτί, ᾗ παρεδίδου ἑαυτὸν [4] ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν καὶ τὸν ὑπὲρ πάντων ὑφίστατο θάνατον [5] σαρκί,

συναναλκλιθεὶς μετὰ τῶν ἁγίων αὐτοῦ μαθητῶν καὶ ἀποστόλων [6] ἄρτον λαβὼν ἐπὶ τῶν ἁγίων καὶ ἀχράντων καὶ ἀμώμων [7] αὐτοῦ χειρῶν [8], ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν πρὸς σὲ τὸν ἴδιον πατέρα, θεὸν δὲ ἡμῶν καὶ θεὸν τῶν ὅλων [9], εὐχαριστήσας, εὐλογήσας, ἁγιάσας, [10] κλάσας [11] μετέδωκε [a] [12] τοῖς ἁγίοις καὶ μακαρίοις αὐτοῦ μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις [13] εἰπών· [14] Λάβετε, φάγετε, [15] τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν [16] κλώμενον καὶ διαδιδόμενον [17] εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. [18]

Ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λαβὼν καὶ [19] κεράσας ἐξ οἴνου

a) so Mess. διέδωκε Ross. ἔδωκε Vat.

Ma. copt.

ὅτι αὐτὸς ὁ μονογενής σου υἱός, ὁ κύριος καὶ θεὸς καὶ σωτὴρ καὶ παμβασιλεὺς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς τῇ νυκτί, ᾗ ἔμελλε παραδιδόναι ἑαυτόν, ἵνα πάθῃ ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν καὶ τὸν ὑπὲρ πάντων ὑφίστατο θάνατον ἀφ' ἑαυτοῦ, ἰδίῳ θελήματι, [a]

ἄρτον λαβὼν ἐπὶ τῶν ἁγίων καὶ ἀχράντων καὶ ἀμώμων καὶ μακαρίων καὶ ζῳοποιῶν αὐτοῦ χειρῶν, [b] ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν πρὸς σὲ τὸν ἴδιον πατέρα, θεὸν δὲ καὶ κύριον τῶν ὅλων, εὐχαριστήσας, εὐλογήσας, ἁγιάσας, κλάσας ἔδωκε τοῖς τιμίοις καὶ ἁγίοις αὐτοῦ μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις εἰπών· Λάβετε, φάγετε ἀπ' αὐτοῦ πάντες· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν καὶ πολλῶν κλώμενον καὶ διαδιδόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. [b]

Ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι κεράσας ἐξ οἴνου

a) Volk: πιστεύομεν, ὅτι τοῦτο ἀληθές ἐστιν, ἀμήν.

b) Volk: τοῦτο ἀληθές ἐστιν, ἀμήν.

καὶ ὕδατος,[20] ἀναβλέψας, εἰς τὸν οὐρανὸν πρός σέ, τὸν ἴδιον πατέρα, θεὸν δὲ ἡμῶν καὶ θεὸν τῶν ὅλων,[21] εὐχαριστήσας, εὐλογήσας, ἁγιάσας, πλήσας πνεύματος ἁγίου[22] μετέδωκε[23] τοῖς ἁγίοις καὶ μακαρίοις αὐτοῦ μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις[24] εἰπών·[25]
πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες· τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου τὸ τῆς καινῆς διαθήκης, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν καὶ[26] πολλῶν ἐκχυνόμενον καὶ διαδιδόμενον[27] εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· Τοῦτο ποιεῖτε[28] εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Ὁσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον, πίνητε δὲ[29] καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο,[30] τὸν ἐμὸν[31] θάνατον καταγγέλλετε καὶ τὴν ἐμὴν ἀνάστασιν[32] καὶ ἀνάληψιν[33] ὁμολογεῖτε,[34]
; ἄχρις οὗ ἂν ἔλθω.

καὶ ὕδατος

εὐχαριστήσας, εὐλογήσας, ἁγιάσας,
γεύσας ἔδωκε τοῖς τιμίοις καὶ ἁγίοις αὐτοῦ μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις εἰπών· Λάβετε, πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες· τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου τὸ τῆς καινῆς διαθήκης, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν καὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον καὶ διαδιδόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.[b] Ὁσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον, πίνητε δὲ τὸ ποτήριον τοῦτο, τὸν ἐμὸν θάνατον καταγγέλλετε, τὴν ἐμὴν ἀνάστασιν ὁμολογεῖτε, τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν ποιεῖτε, ἄχρις οὗ ἂν ἔλθω.

b) Volk: τοῦτο ἀληθές ἐστιν, ἀμήν.

Auch von der Markusliturgie drucke ich die griechische und die koptische Gestalt nebeneinander. Der Kopte hat mehrere Zusätze zum griechischen Text, die einfach als plerophorische Erweiterungen anzusehen sind ([1] [4] [5] [7] [34]), andere, welche der parallelisierenden Tendenz ihre Entstehung verdanken ([15] [16] [18] [25]). Diesen stehen gegenüber einige Auslassungen ([6] [21] [33]) von Worten, die sich deutlich als ausschmückende Beigaben des Griechen bekunden, sowie das Fehlen von λαβὼν ([19]) beim Becher, dessen Bedeutung strittig sein kann. Die Varianten im Wortlaut sind zumeist inhaltlich unbedeutend ([4] [9] [12—13] [23—24]): nur γεύσας statt πλήσας πνεύματος ἁγίου ([22]) hat an wichtiger Stelle das Original bewahrt. Es gilt also auch hier, ähnlich wie bei der Jakobusliturgie, daß der Einklang beider Kolumnen im allgemeinen den ältesten Text ergibt, aber gelegentlich ([15] [19] [22] [25]) der Kopte den Vorrang vor dem Griechen behauptet.

Der Urtext zeigt nun mit den bisher behandelten ägyptischen Zeugen eine Reihe von Berührungen, und zwar vor allem mit dem Papyrus. Das πάντες ἐξ αὐτοῦ bei φάγετε ([15]: Kopt.), das γεύσας ([22]: Kopt) beim Becher sowie die Umstellung πίνητε δὲ τὸ ποτήριον τοῦτο ([29] [30]) statt καὶ τὸ π. τ. πίνητε und ferner der Zusatz τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν ποιεῖτε ([34]: Kopt.) geben Besonderheiten der Papyrusliturgie wieder. Auch das λάβετε vor πίετε ([25]: Kopt.), λαβὼν beim ποτήριον ([19]) hat Ma. wie Pap. und Serap. Aber der Gesamttext von Ma. muß schlechthin als syrischer Typ bezeichnet werden, dessen sämtliche Charakteristika voll ausgeprägt vorhanden sind: es genügt, auf die entscheidenden Stellen hinzuweisen ([8] [9] [28—34]), insbesondere auf die unägyptische[1] Betonung der Mischung ([20]), aus der hervorgeht, daß man nicht nur die Worte, sondern auch die Vollzugsformen des Rituals dem syrischen Vorbild angepaßt hat. Es ist also die im Papyrus bereits spürbare Einwirkung der syrischen Liturgie auf die ägyptische in der Markusliturgie zur durchschlagenden Geltung gekommen, derart daß nur noch schwache Reste des älteren Textes übrig geblieben sind.

Als charakteristisch für die ägyptische Liturgie läßt sich demnach feststellen zunächst ein viel genauerer Anschluß an die Bibelworte unter Vermeidung aller ausschmückenden Erweiterungen, wie sie der syrische Typ bietet. Dafür ist das Streben nach möglichst weitgehender Parallelisierung zwischen den Brot- und den Weinworten unverkennbar, als dessen anscheinend für Ägypten charakteristisches Zeugnis das λάβετε von πίετε angesehen werden kann. Es begegnet bereits bei Clemens Paed. II 32, 2, desgleichen bei Origenes in Jerem. hom. 12, 2 (p. 87_{30} Klostermann) und in der bohairischen Übersetzung des Matthaeus, freilich auch bei Altlateinern und in der Peschitto. Sodann scheint speziell ägyptisch zu

1) In Ägypten ist in alter Zeit die Mischung des Abendmahlsweines verpönt: vgl. Schermann, Ägypt. Liturgien 67 ff. Origenes hom. XII in Ierem. (p. 87, 29 f. Klostermann).

sein, daß die Erzählung anfängt mit den Worten ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός. Sicher ägyptisch, aber vielleicht erst aus späterer Zeit stammend, ist die Bemerkung, daß als erster vor den Jüngern Jesus aus dem Kelch trank (πιών Pap., γεύσας Ma.copt.): das hat man vielleicht logisch aus Mt 26 $_{29}$ λέγω δὲ ὑμῖν, οὐ μὴ πίω ἀπ' ἄρτι ἐκ τούτου τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου etc. geschlossen, wie der schon von Puniet herangezogene Irenaeus V 33 bezeugt: *cum gratias egisset tenens calicem et bibisset ab eo et dedisset discipulis dicebat eis: Bibite* etc. (Mt 26 $_{27-29}$). Es entspricht aber auch dem, was der Priester beim Abendmahl tut, und versteht sich somit vortrefflich als liturgische Rückwirkung.

*

Hipp. Qui cumque traderetur voluntariae passioni, ut mortem solvat et vincula diaboli dirumpat et infernum calcet et iustos inluminet et terminum figat et resurrectionem manifestet, accipiens panem gratias tibi agens dixit: Accipite, manducate: hoc est corpus meum, quod pro vobis confringetur. Similiter et calicem dicens: Hic est sanguis meus, qui pro vobis effunditur. Quando hoc facitis, meam commemorationem facitis.

Ὃς ἐπεὶ παρεδίδοτο ἑκουσίῳ πάθει, ἵνα θάνατον λύσῃ καὶ δεσμὰ διαβόλου ῥήξῃ καὶ ᾅδην πατήσῃ καὶ δικαίους φωτίσῃ καὶ ὅρον πήξῃ καὶ ἀνάστασιν φανερώσῃ, λαβὼν[1] ἄρτον εὐχαριστήσας [σοι[1]] εἶπεν·[1] Λάβετε, φάγετε· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον.[3] Ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον[4] λέγων· Τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον· ὁσάκις ἂν ποιήσητε τοῦτο, τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν ποιεῖτε.[5]

Die Hippolytische Kirchenordnung gebe ich im lateinischen Text und einer griechischen Rekonstruktion, für welche neben dem mir nur in Bachmanns dem Lateiner gleichlautender Übersetzung zugänglichen Äthiopen[2] auch die nahe verwandte syrische Fassung im Testamentum Domini (p. 41 f. Rahmani),

1) σοι om. Äth.

2) Der Äthiope Horners ist sekundär, wie die Zusätze deutlich beweisen, vgl. p. 140 $_{22}$ 'on that night in which he was betrayed' u. a. m.

die ja gleichfalls direkt auf ein griechisches Original zurückgeht, bei der Wortwahl verwertet worden ist.

Der Text zeigt nicht die für die bisher behandelten Typen charakteristischen Merkmale. Er ist freilich ebenso wie diese aus Worten des Mt und Pls kombiniert und zeigt auch in der Variante ὑπὲρ ὑμῶν beim Wein das Streben nach Parallelisierung mit den Brotworten. Es ist aber auch der einzige Text, in welchem sich die Umwandlung ἐδίδου . . . εἰπών beim Brot nicht findet, sondern λαβὼν . . . εἶπεν wie (1) im Mt beibehalten ist. Das τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον (3) beim Brot entspricht dem altlateinischen Text I Cor 11 $_{24}$ — wie es in Ba. als Parallele zur byzantinischen Textform angesehen werden konnte. Mit CAp. Ba. gemeinsam ist Hipp. die Auslassung von μετὰ τὸ δειπνῆσαι nach ποτήριον (4), und an den syrischen Typ erinnert die Schlußformel (5), die aber doch ihren eigenen Tenor hat. Sie entspringt gleichfalls dem Bedürfnis, aus I Cor 11 $_{25\,b}$ eine die ganze Handlung abschließende Formel zu gestalten, erreicht ihr Ziel aber ohne Zuhilfenahme von 11 $_{26}$ allein durch Umgestaltung von 11 $_{24}$ und $_{25\,b}$; das spezielle ὁσάκις ἐὰν πίνητε ist nach 11 $_{24}$ zu ὁσάκις ἂν ποιήσητε τοῦτο geworden und das εἰς vor ἀνάμνησιν verschwunden, wodurch eine prägnantere Ausdrucksweise entsteht, die wir im Pap. (S. 38) gleichfalls gefunden haben. Es ist klar, daß die Berührungen dieser Textgestalt mit CAp. Ba. und Pap. nicht zufällig sein können, zugleich aber auch, daß die Gründe dafür in alte Zeit hinaufreichen müssen.

Sacr. Qui pridie quam pateretur [1] in sanctis manibus suis [2] accepit panem, respexit in caelum ad te, [3] sancte pater, omnipotens aeterne deus, [4] gratias agens benedixit, fregit fractumque [5] apostolis suis et discipulis suis [6] tradidit dicens: [7] Accipite et edite ex hoc omnes: [8] hoc est enim corpus meum, quod pro multis [9] confringetur. [10] Similiter etiam calicem postquam cenatum est, [11] pridie quam pateretur, [12] accepit, [13] respexit in caelum ad te [14], sancte pater omnipotens aeterne deus, [15] gratias agens benedixit, [16] apostolis suis et discipulis suis [17] tradidit dicens: [18]

Accipite et [19] bibite ex hoc omnes, hic est enim sanguis meus. [20] Quotiescumque hoc feceritis, toties commemorationem mei facietis, [21] donec iterum adveniam. [22]

Dieser Text erscheint bis zu '*sanguis meus*' ([20]) wie eine Variante der Markusliturgie mit all ihren Syriasmen ([2] [3=14] [6=17] [7]), aber auch den spezifisch ägyptischen Eigenheiten ([8] [19]), welche sie von der Jakobusliturgie unterscheiden. Speziell Ma. gehört *respexit in caelum ad te* ([3]) = ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν πρὸς σέ an; auch die Stellung des μετὰ τὸ δειπνῆσαι ([11]) und λαβὼν ([13]) entspricht Ma. im Gegensatz zu Ja. Betont sei noch *tradidit* ([7]) = μετέδωκεν Ma. Ja. Das *pro multis* = ὑπὲρ πολλῶν beim Brot ([9]) erscheint bei Ma. wie bei Ja. als Variante, dagegen in CAp. als alleiniger Text. Die Mischung des Weines wird nicht erwähnt[1], was ein gut ägyptischer Zug sein könnte. Beim Brot ist κλώμενον zugesetzt ([10]) wie in Ba. Ser. Hipp., während es in Ja. und Ma. neben διδόμενον erscheint. Auffällig ist das Fehlen eines Zusatzes hinter *sanguis meus* ([20]): wir erwarten *qui pro multis effunditur (in remissionem peccatorum)* nach Mt 26_{28}. Aber der Text ist vollständig, wie die betonte Wiederholung der Worte im darauffolgenden Kommentar beweist und der Zusammenhang fordert: es sollen ja die *verba caelestia* der Konsekration mitgeteilt werden.

Die nun folgende Schlußformel hat keine Gemeinschaft mehr mit der Markus- oder Jakobusliturgie, wie sie der ganze bisherige Text aufwies, sondern erweist sich als Variante der in Hippolyts KO verliegenden Umbildung von I Cor $11_{25\,b}$, der das aus $_{26}$ entlehnte *donec iterum adveniam* angehängt ist. Als Besonderheiten ohne Parallele ist zu notieren der Anfang *Qui pridie quam pateretur* ([1]); sonst heißt es immer „in der Nacht, in der er dahingegeben ward". (Die Wiederholung der Einleitungsformel ([1=12]) hat ihre Parallele in Ser.) Sodann die Anrede *sancte pater, omnipotens aeterne deus* ([4=15])

1) Obwohl sie hier faktisch ausgeübt wird, vgl. § 23 *ante verba Christi calix est vini et aquae plenus.*

ist in der liturgischen Sprache Roms bekannt, dagegen dem Morgenlande ungewohnt.

Ro. Qui pridie quam pateretur [1] accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas [2] [et] elevatis oculis in caelum ad te [3], deum patrem suum omnipotentem [4], tibi gratias agens benedixit, fregit dedit[que] discipulis suis dicens: [5] Accipite et manducate [6] ex hoc omnes. [7] hoc est enim corpus meum. [8] Simili modo posteaquam coenatum est [9] accipiens et hunc praeclarum [10] calicem in sanctas ac venerabiles manus suas, [11] item tibi [12] gratias agens benedixit dedit[que] discipulis suis [13] dicens: Accipite et [14] bibite ex eo omnes. hic est enim calix sanguinis mei [15], novi et aeterni [16] testamenti, mysterium fidei [17], qui pro vobis et [18] pro multis effundetur in remissionem peccatorum. [19] Haec [20] quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis. [21]

Vergleichen wir nun den Text dieses noch heute üblichen römischen Kanons zunächst mit dem eben behandelten. Er hat mit ihm gemein zunächst syrische Eigenheiten, die sich in der Markus- und Jakobusliturgie finden: (^{2}) = Ma. Ja. — die Wiederholung (^{11}) hat keine Parallele: das bei Sacr. fehlende *venerabiles* hat keine genaue Entsprechung, die etwa τίμιος sein würde. (^{3}) = Ma., auch in πρὸς σέ = *ad te* übereinstimmend, weniger scharf Ja. (^{5}). Die Häufung der Verba *gratias agens benedixit* (Mt + Pls) entspricht Ma. Ja. Ba., doch ist das ἁγιάσας weggelassen, weil der Grund für drei Verba, nämlich die dreifache Bekreuzigung, in Rom wegfiel. Statt *tradidit* Sacr. (= μετέδωκε Ma. Ja.) hat Ro. wie Mt *dedit* = ἔδωκε (= CAp. Ba. Chr.).

In den Einführungsworten des Kelches hat Sacr. die Wortstellung von Ma., Ro. dagegen die (von Pls abweichende) von Ja. Speziell ägyptische Züge begegnen in *ex hoc omnes* (^{7} = Sacr. Ma.copt. Pap.) und *accipite et* vor *bibite* (^{14} = Sacr., Ma.copt. Pap. Ser.).

Über dies mit Sacr. gemeinsame Material hinaus hat Ro. wie Ma. *patrem suum* (^{4}) = τὸν ἴδιον πατέρα, sodann noch den

biblischen Zusatz hinter *sanguinis mei*, freilich in ganz eigenartiger Form, aber doch auch mit *pro vobis et pro multis* (18) wie Ma. Ja. Ba. Chr.

Diese große Übereinstimmung im ganzen wie im einzelnen lehrt uns, daß Ro. nur eine andere Form von Sacr. ist, d. h. daß wir beide als variierende Texte des römischen Kanons anzusehen haben, die ihre Beeinflussung durch die syrisch-ägyptische Liturgie klar zutage treten lassen. Als spezifisch römisches Gut dürfen wir die ohne orientalische Parallele bleibenden Formeln ansehen: *Qui pridie quam pateretur* (Ro. Sacr.), das *sancte pater, omnipotens aeterne deus* (Sacr.) bzw. der Zusatz *omnipotentem* (Ro.), vor allem aber die Schlußformel, die in Ro. noch präziser wie in Sacr. die Herkunft aus der alten durch Hippolyt erhaltenen Formel *Quando hoc facitis, meam commemorationem facitis* bezeugt: das dürfte ältestes römisches Gut sein -- es erhält also umgekehrt unsere Ansetzung dieses Textes für Rom eine Stütze durch das Weiterleben der einzigartigen Schlußformel in der römischen Liturgie. Über diese Reste hinaus aber ist der römische Text von Grund aus unter der Einwirkung der syrisch beeinflußten Markusliturgie umgestaltet worden.

Als besondere Eigenarten von Ro. sind zu beachten: die dem römischen Taufsymbol entsprechende Bezeichnung Gottes (4) *deum patrem omnipotentem*, der aus Ps. 22, 5 stammende Zusatz *hunc praeclarum* vor *calicem* (10), die Gestaltung der Kelchworte *calix sanguinis mei* (15), wohl ein Versuch, das unbequeme ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι des Pls zu interpretieren, nachdem man einmal ποτήριον nach dem Wortlaut des Pls als Subjekt belassen hatte: alle anderen Texte folgen lieber dem Mt, der αἷμα als Subjekt bringt und dadurch auch die bessere Parallelform zum Brot bietet. Ferner der durch Ps. 110_9 Sir. 17_{10} $45_{8\ 19}$ veranlaßte Zusatz *et aeterni* vor *testamenti* (16) und nach diesem Wort aus I Tim. 3_9 *mysterium fidei* (17), was in CAp. τοῦτο τὸ μυστήριον τῆς καινῆς διαθήκης (4) vielleicht sein Vorbild hat. Ferner ist aus dem *hoc* (Pls Hipp. Sacr.) der

Schlußformel der Plural *haec* ([20]) geworden und damit die Bezugnahme auf Brot und Wein, also die ganze heilige Handlung, noch schärfer ausgedrückt.

Der Ambrosianische Kanon[1] ist mit Ro. identisch bis auf den Schluß: nach den Worten *effundetur in remissionem peccatorum* geht es weiter:

> mandans quoque et dicens ad eos:[1] Haec[2] quotienscumque feceritis, in meam commemorationen facietis: mortem meam praedicabitis,[3] resurrectionem meam annuntiabitis,[4] adventum meum sperabitis,[5] donec iterum de caelis veniam ad vos.[6]

In diesem Schlußsatz ist die Fortbildung des altrömischen Kerns durch syrisch-ägyptische Zusätze handgreiflich ([4] [5] Ba. Ja. = Pap. Ma.), und auch der paulinische Abschluß ([6] = CAp. Ja. Ma.), der sich in dem *iterum* deutlich an Sacr. anlehnt, dürfte daher stammen. Der ambrosianische Kanon ist ja — ebenso wie der von Sacr. — nur eine wenig variierende Form des römischen.

Die gallikanischen Meßbücher haben uns die Einsetzungserzählung nicht überliefert: daß sie der römischen ähnlich war, ergibt sich aus den oft erhaltenen Anfangsworten *Qui pridie*; etwas weiter geht der Wortlaut an zwei Stellen im Missale Gallicanum vetus:

> p. 349 Qui pridie quam pro omnium salute pateretur, hodierna die stans in medio discipulorum suorum, accepit panem etc. (in der Gründonnerstagmesse: fast ebenso Ambr. Berg. 491 [a]. 817 [a]).
>
> p. 192 Qui pridie quam pro nostra ⟨et⟩ omnium salute etc.

Dagegen sind wir in der mozarabischen Liturgie glücklicher gestellt. Auch hier fehlen die Einsetzungsworte regelmäßig in den Handschriften, weil sie auswendig gelernt werden. Nur in den Drucken waren sie jeweils der Muster-

1) Magistretti I 102. Berg. n. 491 [b]. 817 [b]. Das Stowe Missale f. 27 [v] liest ebenso: es fehlen die Einleitungsworte *mandans — eos* ([1]), und am Ende ist umgestellt *veniam ad vos de coelis*; ferner *mei memoriam* statt *meam commemorationem* und *passionem* statt *mortem*. Die Worte hinter *mei* hat Moelcaich zugesetzt.

messe beigegeben, so in Lesleys Ausgabe der ersten Adventsmesse p. 116 f. Mi. und der Ostermesse p. 550 Mi. Inzwischen hat aber Férotin auch in zwei Handschriften je einen Text gefunden, dem Liber ordinum der Hs. von Silos B (v. J. 1052) p. 238 seiner Ausgabe und dem mozarabischen Missale F (Toledo 35.6 saec. XI erste Hälfte) p. 327 seines Liber sacramentorum: auf p. XXV des letztgenannten Werkes stellt er die Texte zusammen. Zur bequemeren Übersicht gebe ich sie in Parallelkolumnen.

Miss. Moz. F	Lib. ordin. B	Editio Lesley
Quoniam dominus	dominus noster	dominus noster
Ihesus in qua	Ihesus Christus in qua	Iesus Christus in qua
nocte tradebatur, accepit	nocte tradebatur, accepit	nocte tradebatur, accepit
panem gratias agens	panem et benedixit et	panem et gratias agens
fregit	gratias egit ac fregit	benedixit ac fregit de-
	deditque discipulis suis	ditque discipulis suis
et dixit: Accipite et man-	dicens: Accipite et man-	dicens: Accipite et man-
ducate: hoc est corpus	ducate:[1] hoc est corpus	ducate: hoc est corpus
meum, quod pro vobis	meum, quod pro vobis	meum, quod pro vobis
tradetur.	tradetur.	tradetur. quotiescumque
hoc fa-	hoc fa-	manducaveritis, hoc fa-
cite in meam commemo-	cite in meam commemo-	cite in meam commemo-
rationem. Similiter et ca-	rationem. Similiter et ca-	rationem. Similiter et ca-
licem postquam cenavit	licem postquam cenavit	licem postquam cenavit
accepit et gratias egit et		
dedit illis dicens: Hic	dicens: Hic	dicens: Hic
calix novum testamentum	calix novum testamentum	est calix novi testamenti
in meo sanguine, qui pro	est quod	in meo sanguine, qui pro
vobis et pro multis effun-	pro multis effun-	vobis et pro multis effun-
detur in remissione pec-	detur in remissione pec-	detur in remissionem pec-
catorum.	catorum.[2] Et hoc facite	catorum.
cumque biberitis,	quotienscumque biberitis	quotiescumque biberitis
hoc facite in meam com-	in meam com-	hoc facite in meam com-
memorationem. (Amen.)	memorationem.	memorationem. (Amen.)
Quotienscumque panem	Quotienscumque man-	Quotienscumque man-

istum manducaveritis et calicem biberitis, mortem domini adnuntiabitis, donec veniat in claritatem e caelis.	ducaveritis panem hunc et calicem istum biberitis, mortem domini annuntiabitis, donec veniat in claritate de celis.	ducaveritis panem hunc et calicem istum biberitis, mortem domini annunciabitis, donec veniat in claritatem de celis. (Amen.)
(R. Sic credimus, domine Ihesu.)	(R. Sic credimus, domine Ihesu.)	

Hier bedarf es keines umständlichen Vergleiches: die Varianten der Texte sind geringfügig und erklären sich leicht: B und F lehren, sich gegenseitig ergänzend, daß hier ganz anders wie in allen bisher behandelten Texten, durchweg Paulus unverändert wiedergegeben wird und nur an zwei Stellen *accipite et manducate* (1) und *qui pro multis effundetur in remissione peccatorum* (2) eine Anleihe bei Matthaeus gemacht ist. Nicht einmal die Umsetzung der Endformel in die erste Person ist vorgenommen, sondern nur *in claritate de caelis* angehängt. Die Respons *Sic credimus domine Iesu* hat ihre Parallele in dem πιστεύομεν ὅτι τοῦτο ἀληθές ἐστιν der koptischen Markusliturgie (s. o. S. 39), welches mehrfach in die Einsetzungsworte hineinklingt.

Die strenge, fast ängstliche Biblizität dieser Formel macht es bereits höchst wahrscheinlich, daß sie nicht auf uralter und vom sonstigen kirchlichen Gebrauch völlig abweichender Tradition beruht, sondern später Zeit ihre Entstehung verdankt. Zur Gewißheit wird dies durch die Tatsache, daß nicht die altlateinische Bibel, sondern die Vulgata benutzt ist, deren charakteristische Lesarten *(quod pro vobis tradetur, similiter* statt *simili modo, cenavit* statt *cenatum est*) sämtlich begegnen. Schon P. Cagin [1] hat ferner darauf hingewiesen, daß die Einsetzungsworte der mozarabischen Liturgie einst den römischen ähnlich gelautet haben müssen, da das auf sie folgende Gebet in den Missalien regelmäßig als *Post pridie* bezeichnet wird.

---

1) Paléographie musicale V 56 Anm. Vgl. Ed. Lesley 549 nota.

III

Die Einsetzungsworte in ihrer liturgisch meist gebrauchten paulinischen Form enden mit der Ermahnung, bei jeder Feier des Abendmahles das Gedächtnis des Todes des Herrn zu begehn. Daran schließt sich die Ausführung dieses Auftrages in Gestalt einer Periode, welche dem Gefühl der Erinnerung an Christi Tod Ausdruck gibt, die sog. Anamnese.

CAp. § 38 Μεμνημένοι τοίνυν τοῦ πάθους[1] αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου[2] καὶ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως[3] καὶ τῆς εἰς οὐρανοὺς ἐπανόδου[4] καὶ τῆς μελλούσης αὐτοῦ δευτέρας παρουσίας,[5] ἐν ᾗ ἔρχεται μετὰ δόξης καὶ δυνάμεως[6] κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς[7] καὶ ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ,[8] προσφέρομέν σοι, τῷ βασιλεῖ καὶ θεῷ, κατὰ τὴν αὐτοῦ διάταξιν τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, εὐχαριστοῦντές σοι δι᾽ αὐτοῦ, ἐφ᾽ οἷς κατηξίωσας ἡμᾶς ἑστάναι ἐνώπιόν σου καὶ ἱερατεύειν σοι.

Die Anknüpfung an das Vorausgehende ist ganz logisch „So oft ihr dies Brot esset und diesen Kelch trinket, verkündet (ihr?) meinen Tod, bis daß ich komme.“ „Wir gedenken also . . an seinen Tod . . und bringen Dir, Gott, nach seinem Auftrag dies Brot und diesen Kelch dar.“ Das ist der einfache Gedanke, der zugrunde liegt und nur durch Erweiterungen umrankt ist. An das Gedenken des Todes mag sich früh das der Auferstehung angeschlossen haben, entsprechend dem Fundamentalbekenntnis der Gemeinde. In unserm Text ist die Aufzählung der Heilstatsachen und Zukunftserwartungen unter dem Einfluß oder in paralleler Entwicklung mit den orientalischen Taufbekenntnissen gebildet worden, wie sich sofort durch einen Blick auf die antiochenischen Formeln von 341 ergibt: die Zahlen entsprechen den im Text angebrachten.

Dritte Formel[a]: παθόντα[1] καὶ ἀναστάντα ἀπὸ τῶν νεκρῶν[3] καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς[4] καὶ καθεσθέντα ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ[11] καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης καὶ δυνάμεως[6] κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.[7] Vierte Formel[b]: τὸν σταυρωθέντα[9] καὶ ἀποθανόντα[2] καὶ ταφέντα[10] καὶ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν[3] τῇ

a) Hahn, Bibliothek d. Symb.[3] § 155. Lietzmann, Symbole d. alten Kirche (Kleine Texte 17/18)[2] S. 30.

b) Hahn § 156. Lietzmann 31.

τρίτῃ ἡμέρᾳ, καὶ ἀναληφθέντα εἰς οὐρανὸν [4] καὶ καθεσθέντα ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς [11] καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς [7] καὶ ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ. [8]

Im Folgenden ist aus dem Essen des Brotes und Trinken des Kelches, wie es I Cor. 11 formuliert ist, das Darbringen d. h. Opfern von Brot und Kelch geworden — worüber später zu handeln ist — und daran wiederum der Dank dafür geknüpft, daß Gott den Priester dieser heiligen Handlung gewürdigt hat.

Ba. Μεμνημένοι οὖν, δέσποτα, καὶ ἡμεῖς τῶν σωτηρίων αὐτοῦ παθη-
82 Sw μάτων, [1] τοῦ ζωοποιοῦ σταυροῦ, [9] τῆς τριημέρου ταφῆς, [10] τῆς ἐκ
328 Br νεκρῶν ἀναστάσεως, [3] τῆς εἰς οὐρανοὺς ἀνόδου, [4] τῆς ἐκ δεξιῶν σου,
τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς καθέδρας [11] καὶ τῆς ἐνδόξου καὶ φοβερᾶς δευτέρας αὐτοῦ παρουσίας, [5] τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν [12] σοὶ προσφέροντες κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα.

Volk: Σὲ ὑμνοῦμεν, σὲ εὐλογοῦμεν, σοὶ εὐχαριστοῦμεν, [13] κύριε, καὶ δεόμεθά σου, ὁ θεὸς ἡμῶν.

Διὰ τοῦτο, δέσποτα πανάγιε, καὶ ἡμεῖς οἱ ἁμαρτωλοὶ καὶ ἀνάξιοι δοῦλοί σου οἱ καταξιωθέντες [14] λειτουργεῖν τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ, οὐ διὰ τὰς δικαιοσύνας ἡμῶν, οὐ γὰρ ἐποιήσαμέν τι ἀγαθὸν ἐπὶ τῆς γῆς, ἀλλὰ διὰ τὰ ἐλέη σου καὶ τοὺς οἰκτιρμούς σου οὓς ἐξέχεας πλουσίως [15] ἐφ' ἡμᾶς θαρροῦντες προσεγγίζομεν τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ καὶ προθέντες τὰ ἀντίτυπα τοῦ ἁγίου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ σου δεόμεθα καὶ σὲ παρακαλοῦμεν . . .

——— = **CAp.**

Es ist deutlich, daß wir hier eine weiter ausgeführte Dublette zu CAp. haben, in welchem die Beziehungen auf das Taufsymbol in etwas anderer Auswahl — [9] [10] [11] treten neu hinzu — aber nicht minder ausgeprägt erscheinen. Auch die Fortsetzung des Gedankens mit προσφέρομέν σοι wird geboten.

Aus dem εὐχαριστοῦντες ist eine ausgesponnene Respons des Volkes bzw. Chores geworden ([13]), und der Gedanke, daß es eine besondere Gnade Gottes sei ([14] vgl. CAp. κατηξίωσας ἡμᾶς), am Altar das heilige Priesteramt vollziehen zu dürfen, ist unter Betonung der eignen Unwürdigkeit — in Anlehnung an Tit. $3_{5\,6}$ ([15]) — breit ausgeführt und als Überleitung zur Epiklese verwertet. Neu ist das fein zugespitzte τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν ([12]).

Chr. 91 Sw 328 Br: Μεμνημένοι τοίνυν τῆς σωτηρίου ταύτης ἐντολῆς καὶ πάντων τῶν ὑπὲρ ἡμῶν γεγενημένων, τοῦ σταυροῦ, τοῦ τάφου, τῆς τριημέρου ἀναστάσεως, τῆς εἰς οὐρανοὺς ἀναβάσεως, τῆς ἐκ δεξιῶν καθέδρας, τῆς δευτέρας καὶ ἐνδόξου πάλιν παρουσίας τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν σοὶ προσφέροντες κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα

Volk: Σὲ ὑμνοῦμεν, σὲ εὐλογοῦμεν, σοὶ εὐχαριστοῦμεν, κύριε, καὶ δεόμεθά σου, ὁ θεὸς ἡμῶν.

——— = Ba.

Auch hier zeigt sich die Chrysostomusliturgie als verkümmerte Parallelform der des hl. Basilius, wie sich aus den gekennzeichneten Worten ergibt. Alles ist kürzer, ohne klarer zu sein: der bei Ba. deutliche Gleichklang mit dem Taufsymbol ist verwischt; es fehlt auch die Wiederaufnahme des Gebets nach der Respons, die bei Ba. als ursprünglich durch den inneren Zusammenhang mit CAp. nachgewiesen ist.

Ja. 275 Sw 52 Br	Ja. syr.
Μεμνημένοι οὖν καὶ ἡμεῖς οἱ ἁμαρτωλοὶ τῶν ζωοποιῶν αὐτοῦ παθημάτων, τοῦ σωτηρίου σταυροῦ καὶ τοῦ θανάτου καὶ τῆς ταφῆς καὶ τῆς τριημέρου ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως καὶ τῆς εἰς οὐρανοὺς ἀνόδου καὶ τῆς ἐκ δεξιῶν σοῦ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς καθέδρας καὶ τῆς δευτέρας ἐνδόξου καὶ φοβερᾶς αὐτοῦ παρουσίας, ὅταν ἔλθῃ μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, ὅταν μέλλῃ ἀποδιδόναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ (φεῖσαι ἡμῶν, κύριε, ὁ θεὸς ἡμῶν), μᾶλλον δὲ κατὰ τὴν εὐσπλαγχνίαν αὐτοῦ, προσφέρομέν σοι, δέσποτα, τὴν φοβερὰν ταύτην καὶ ἀναίμακτον θυσίαν, δεόμενοι, ἵνα μὴ κατὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ποιήσῃς μεθ' ἡμῶν *folgt Gebet um Sündenvergebung.*	Μεμνημένοι οὖν καὶ ἡμεῖς, κύριε, τοῦ θανάτου καὶ τῆς τριημέρου ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως καὶ τῆς εἰς οὐρανοὺς ἀνόδου καὶ τῆς ἐκ δεξιῶν σου τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς καθέδρας καὶ τῆς δευτέρας φοβερᾶς καὶ ἐνδόξου σου παρουσίας, ἐν ᾗ μέλλεις κρῖναι τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ, ὅταν μέλλῃς ἀποδιδόναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ· προσφέρομέν σοι [δέσποτα] τὴν φοβερὰν ταύτην καὶ ἀναίμακτον θυσίαν, ἵνα μὴ κατὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ποιήσῃς μεθ' ἡμῶν *usw. wie Griech.*
——— = Ba. ——— = CAp., wo es über Ba. hinausgeht.	═══ Abweichungen vom Griech.

Der syrische Text weicht vom griechischen ab in der Formulierung ὅταν μέλλῃς ἐν δικαιοσύνῃ κρῖναι τὴν οἰκουμένην, nach Act. 17 $_{31}$, die sich als sekundär erweist, weil sie vom Wortlaut des Taufsymbols zum Bibeltext hin abweicht und nunmehr einfach Dublette zum folgenden ὅταν μέλλῃς ἀποδιδόναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ wird. Die Umstellung φοβερᾶς καὶ ἐνδόξου ist nicht von Belang, dagegen die Auslassung der plerophorischen Erweiterung μᾶλλον δὲ κατὰ τὴν εὐσπλαγχνίαν αὐτοῦ — wohl auch die von δεόμενοι, ein ursprünglicher Zug des Syrers. Zweifelhaft kann man bezüglich der Lücken am Anfang sein: der Beginn μεμνημένοι . . τοῦ θανάτου im strikten Anschluß an das eben vorausgegangene τὸν θάνατόν μου καταγγέλλετε macht den Eindruck der Ursprünglichkeit. Doch ist nicht außer acht zu lassen, daß alle übrigen Zeugen bis hin zu CAp. das Leiden erwähnen, so daß der Gedanke einer nachträglichen Anpassung des Syrers Wahrscheinlichkeit hat. Im ganzen zeigt der Text zunächst fast wörtliche Übereinstimmung mit Ba.; die Umstellungen der Worte ζωοποιῶν, σωτηρίου, τριημέρου sind unwesentlich. Dann aber kommt deutlich ein mit CAp. noch näher verwandter Text zutage, der schon anfangs an dem bei Ba. fehlenden θανάτου zu spüren war und, mit προσφέρομέν σοι weitergeführt, auch in den folgenden Worten τὴν φοβερὰν ταύτην καὶ ἀναίμακτον θυσίαν eine klare Parallele zu der Nennung von Brot und Kelch in CAp. bietet. Erst die nun weiter ausgesponnene Bitte, daß dies Opfer Sündenvergebung bewirken möge, biegt endgiltig von dem in CAp. vorliegenden Gedankengang ab. Es dürfte somit für die älteste Form der Jacobusliturgie eine CAp. verwandte Gestalt angenommen werden, welche später unter dem Einfluß von Ba. überarbeitet worden ist.

Nest. Und auch wir, Herr, deine demütigen, schwachen und elenden
R Sklaven, die in deinem Namen versammelt sind, stehen zu
p. 592 dieser Zeit vor dir und haben durch die Tradition das von dir
Br (uns gegebene) Vorbild (ܛܘܦܣܐ Joh. 13, 15) empfangen: wir
287 frohlocken und preisen und erheben (dich) und gedenken und
syr. feiern dies große und furchtbare und heilige und lebenspen-
ܕܡ dende und göttliche Mysterium der Passion und des Todes

und des Begräbnisses und der Auferstehung unsres Herrn und Heilands Jesu Christi.

Die Anamnese der nestorianischen Liturgie ist von den — nicht überlieferten — Einsetzungsworten durch eine Reihe von Gebeten getrennt, welche in ihrer Gesamtheit eine Parallele zu dem allgemeinen Fürbittgebet darstellen, das in den übrigen Liturgien logisch richtig erst nach der Epiklese folgt. Daß diese Umstellung sekundär ist, kann nicht wohl bezweifelt werden, und es drängt sich die Vermutung auf, daß sie vorgenommen wurde, als man den Einsetzungsworten anstatt der Epiklese die konsekratorische Wirkung beilegte. Jedenfalls ist damit auch die Empfindung für den eigentlichen Sinn der Anamnese geschwunden, die — ebenso wie die Epiklese — im heutigen Formular nur noch als unverstandenes Rudiment steht. Die Nennung der Passion an erster Stelle und danach die des Todes reiht sie in die bisher behandelte Reihe ein: das Fehlen der Parallelen zum Taufsymbol und der Himmelfahrt nebst den folgenden Dingen bis hin zum Weltgericht könnte diese Anamnese als alt erscheinen lassen, wenn nicht der Ausfall des Übergangs zum Opfergedanken bedenklich stimmte. Da hat die Annahme der willkürlichen und verständnislosen Verkürzung eines ausführlicheren Textes die größere Wahrscheinlichkeit.

In dem persischen Liturgiefragment ist der Text der Anamnese verloren gegangen: er muß am Anfang der Columne VII gestanden haben, denn der Aufbau dieser Anaphora ist augenscheinlich dem der nestorianischen Apostelliturgie analog gewesen. Das ersieht man aus der Tatsache, daß in beiden Texten auf die Stelle der Einsetzungsperikope das allgemeine Fürbittgebet folgt (Col. VI) und danach erst die Epiklese gesprochen wird.

*

Von den ägyptischen Zeugen hat Ser. überhaupt keine Anamnese, wie denn auch im Einsetzungsberichte die Auf-

forderungen dazu (ὁσάκις etc. und τοῦτο ποιεῖτε etc.) fehlen [1]. Der Papyrus bringt die Anamnese in der Form:

Pap. Τὸν θάνατόν σου κ[αταγγέλλ]ομεν, τὴν ἀνάστασίν [σου ὁμολογοῦμ]εν. καὶ δεόμεθα [2]

Es wird also wörtlich der eben rezitierte Auftrag Christi erfüllt, nur daß zur Todesverkündigung das Auferstehungsbekenntnis hinzutritt. Dann geht der Priester mit καὶ δεόμεθα — die Fortsetzung ist leider zerstört — vermutlich wie in Ma. zur Epiklese über.

Die Markusliturgie zeigt hier wieder den gleichen Charakter, den wir bereits bei den Einsetzungsworten festgestellt haben.

Ma. 54 Sw 133 Br	Ma. copt.
	(Volk: Τὸν θάνατόν σου, κύριε, καταγγέλλομεν καὶ τὴν ἁγίαν σου ἀνάστασιν καὶ ἀνάληψιν ὁμολογοῦμεν. σὲ αἰνοῦμεν, σὲ εὐλογοῦμεν, σοὶ εὐχαριστοῦμεν, κύριε, καὶ δεόμεθά σου, ὁ θεὸς ἡμῶν).
Τὸν θάνατον, δέσποτα, κύριε παντοκράτωρ, ἐπουράνιε βασιλεῦ, τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ, κυρίου δὲ καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καταγγέλλοντες καὶ τὴν τριήμερον καὶ μακαρίαν αὐτοῦ ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν ὁμολογοῦντες καὶ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάληψιν καὶ τὴν ἐκ δεξιῶν σοῦ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς καθέδραν καὶ τὴν δευτέραν καὶ φρικτὴν καὶ φοβερὰν	Νῦν τὸν θάνατον, θεὲ πατὴρ παντοκράτωρ τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ, κυρίου δὲ καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος καὶ παμβασιλέως ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καταγγέλλοντες καὶ τὴν ἁγίαν αὐτοῦ ἀνάστασιν ὁμολογοῦντες καὶ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάληψιν καὶ τὴν ἐκ δεξιῶν σου τοῦ πατρὸς καθέδραν καὶ τὴν δευτέραν

1) Baumstark, Röm. Quartalschr. 1904, 140 will in den Wendungen διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς τὸ ὁμοίωμα τοῦ θανάτου ποιοῦντες τὸν ἄρτον προσηνέγκαμεν etc. und der Weinparallele die Anamnese sehen. Das ist in gewissem Sinne richtig, wie sich später zeigen wird.

2) Puniet hat hinter δεόμεθα ein τ gelesen: auf dem Faksimile kann ich das nicht erkennen. Auf einem Amuletpapyrus später Zeit lesen wir τῶν θάνατών σου κ(ύρι)ε κατανγέλλωμεν καὶ τὴν ἁγίαν σου ἀνάστασιν δοξωλωγοῦμεν, Χ(ριστό)ς. Berliner Klassikertexte VI, 121 = Wessely les plus anc. monum. 2, 434 = Cabrol-Leclercq Reliq. lit. vet. 1 p. cxciii.

αὐτοῦ παρουσίαν	αὐτοῦ παρουσίαν τὴν μέλλουσαν ἐξ οὐρανῶν καὶ φοβερὰν καὶ ἔνδοξον ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος τούτου ἀπεκδεχό-
ἀπεκδεχόμενοι, ἐν ᾗ μέλλει ἔρχεσθαι κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ (φεῖσαι ἡμῶν κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν)	μενοι, ἐν ᾗ μέλλει ἔρχεσθαι κρῖναι τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ
	εἴτε ἀγαθὸν εἴτε φαῦλον (κατὰ τὸ ἔλεος, κύριε, καὶ μὴ κατὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν)
σοὶ τὰ σά[1] ἐκ τῶν σῶν δώρων προεθήκαμεν ἐνώπιόν σου.	σοὶ τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν δῶρα προεθήκαμεν ἐνώπιον τῆς ἁγίας σου δόξης, πάτερ ἅγιε.
——— = Pap. ——— = Jac. ········ = Ba	═══ Abweichungen vom Griech.

Die Verschiedenheiten zwischen beiden Texten sind trotz des anscheinend großen Umfangs inhaltlich minimal. Bei der Auferstehung wird in copt. das τριήμερον weggelassen: das wird für Ägypten ursprünglicher sein, denn dadurch kommt schärfer die Formel τὸν θάνατον σου καταγγέλλοντες, καὶ τὴν ἀνάστασίν ⟨σου⟩ ὁμολογοῦντες analog dem Papyrus heraus. Sodann hat copt. κρῖναι τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ (nach Act. 17 $_{31}$) gegen griech. κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς ἐν δικαιοσύνῃ; das ist ähnlich wie bei der Jacobusliturgie, wo auch an der gleichen Stelle der Grieche und der Syrer differieren. Aber der Entscheid muß hier umgekehrt fallen: das aus Act. 17 $_{31}$ stammende ἐν δικαιοσύνῃ beim Griechen zeigt, daß auch er ursprünglich τὴν οἰκουμένην nach Act. 17 $_{31}$ las und seinen Text nach der griechischen Jacobusliturgie korrigiert hat.

Im ganzen gilt für den Text der Markusliturgie, daß sie mit einer plerophorischen Erweiterung der alten Anamnese des Papyrus einsetzt, die sich vom syrischen Typ charakteristisch dadurch unterscheidet, daß sie nicht mit μεμνημένοι beginnt, sondern mit τὸν θάνατον und dadurch präzise an die voraufgehende Aufforderung der Stiftungsworte anknüpft: es fehlt

1) τὰ σά om. Ross.

auch die für die syrischen Liturgien typische Erwähnung des Leidens. Dann folgt die Aufzählung weiterer Heilstatsachen in wörtlichem Anschluß an die Jacobusliturgie, den Abschluß bringt die Betonung des Opfers σοὶ τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν δώρων προεθήκαμεν nach der Basiliusliturgie. Ma. erweist sich also als eine Erweiterung der einfachen Anamnese des Papyrus unter dem Einfluß syrisch-byzantinischer Liturgien.

*

Hipp. Memores igitur mortis et resurrectionis eius offerimus tibi panem et calicem gratias tibi agentes, quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare.

Μεμνημένοι[1] τοίνυν τοῦ θανάτου καὶ τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ προσφέρομέν σοι τὸν ἄρτον[2] καὶ τὸ ποτήριον εὐχαριστοῦντές σοι, ἐφ' οἷς[3] κατηξίωσας ἡμᾶς ἑστάναι ἐνώπιον σοῦ καὶ ἱερατεύειν σοι.

Die Anamnese der Hippolytischen Kirchenordnung, so wie sie übereinstimmend vom lateinischen, äthiopischen und syrischen Text geboten wird, läßt sich mit Hilfe dieser Zeugen, wie oben gezeigt, wörtlich aus CAp. herausschälen. Daß sie auch tatsächlich die Grundlage von CAp. und damit des ganzen syrischen Typs und nicht etwa ein Exzerpt daraus ist, ergibt sich, abgesehen von ihrem Alter, aus ihrem präzise formulierten Inhalt, in dem kein Wort zu viel ist, vor allem aber jede Beziehung zum Taufsymbol fehlt und nur Tod und Auferstehung als Gegenstand der Anamnese erwähnt sind. Das *igitur* = τοίνυν (oder οὖν) weist darauf hin, daß eine Aufforderung, das Gedächtnis Christi beim Herrenmahl zu begehen, vorangegangen sein muß, also das gerade vorhergehende ποιεῖτε Imperativ ist und nicht Indikativ, wie es der lateinische Übersetzer fälschlich gefaßt hat. Ob man noch weitergehn darf und schließen, jene

1) Die griech. Rekonstruktion nach dem Wortlaut von CAp., kontrolliert durch den Äthiopen und das syrische Test. Domini ed. Rahmani p. 42.

2) τὸν ἄρτον] + τοῦτον Äth. (CAp.) gegen Lat. und Syr.

3) ἐφ' οἷς CAp. bestätigt durch ܥܠ ܗܠܝܢ Syr.

Aufforderung müsse auch speziell Tod und Auferstehung genannt haben, also ausführlicher gewesen sein als der jetzige Wortlaut des Hipp., soll wenigstens hier gefragt werden.

Sacr. Ergo memores gloriosissimae eius passionis[1] et ab inferis resurrectionis[2] et in caelum adscensionis[3], offerimus tibi hanc immaculatam hostiam[4], rationabilem hostiam[5], incruentam hostiam[6], hunc[7] panem sanctum et calicem vitae aeternae.

——— = Hipp.

Pseudo-Ambrosius bringt die Anamnese des Hipp. in einer erweiterten Form, welche deutlich syrischen Einfluß zeigt: statt des Todes ist das Leiden (1) eingesetzt, welches alle Syrer vor dem Tod erwähnen. Aber hier ist nur das Leiden allein genannt, und das weist auf Verwandtschaft mit dem nachher zu behandelnden gallikanischen Typus hin (s. S. 61). Der Zusatz *gloriosissimae* vor *passionis* entspricht der in den syrischen Liturgien hervortretenden Neigung zu verherrlichenden Epitheta bei der Nennung von Leiden und Tod: ζωοποιῶν παθημάτων Jac., σωτηρίων παθημάτων Ba. Die folgenden Worte (2 3) haben ihre Parallele in τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως καὶ τῆς εἰς οὐρανοὺς ἐπανόδου bei CAp. Die *incruenta hostia* (6) begegnet Ja. ἀναίμακτον θυσίαν, aber der Begriff ist rhetorisch verdreifacht: die *rationabilis hostia* (5) ist = λογικὴ θυσία, analog der bei Chr. begegnenden λογικὴ λατρεία (Röm. 12_1), die *immaculata hostia* (4) entstammt letztlich den häufigen Stellen des AT, an denen *immaculatus* Beiwort der Opfertiere ist, wie Lev. 3_{16} 4_3 u. ö. Mit *hunc panem sanctum* etc. kehrt der Text wieder zum alten Wortlaut von Hipp. zurück — der Zusatz von *hunc* (7) ist eine im Aeth. begegnende Variante — der aber auch hier durch der Epitheta *sanctum* und *vitae aeternae* erweitert wird. Der Dank für das „Gewürdigtsein vor dir zu stehen" (Hipp. = CAp.) fehlt wie in Ba. Chr. Ja., und es folgt sofort der Übergang zur Epiklese.

Ro. Unde et memores [sumus][1], domine, nos, tui servi, sed et plebs tua sancta, Christi filii tui domini dei nostri, tam beatae passionis nec non et ab inferis[2] resurrectionis, sed et in caelos gloriosae[3] ascensionis, offerimus praeclarae maiestati tuae de tuis donis ac datis hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem[4] sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae.

—— Sacr. —— Ma.

Der Text des gregorianischen Kanons, dem der ambrosianische (Berg. n. 818), gleicht, zeigt sich wiederum als volle Parallele zu Sacr., nur daß die fremden Einflüsse noch stärker hervortreten und manche Lesarten gegenüber Sacr. als sekundär erscheinen. Statt *ergo* knüpft das stärkere *unde et* an das Vorhergehende an, eine Anrede *domine* ist wie in Ba. Ja.syr. Ma. eingefügt und das betende Subjekt genauer bezeichnet *nos tui servi* (das sind die Kleriker), *sed et plebs tua sancta* (die sündlosen Laien): ähnlich, aber nicht so genau unterschieden heißt es am Ende der Anamnese und zur Einleitung der Epiklese in der koptischen Markusliturgie ὁ γὰρ λαός σου καὶ ἡ ἐκκλησία σου ἱκετεύει σε. Die folgende Erweiterung des αὐτοῦ zu *Christi filii tui domini dei nostri* hat ihre Parallele nur in Ma. τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ, κυρίου δὲ καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Die Epitheta der Heilstatsachen variieren gegen Sacr.: die Himmelfahrt ist als *gloriosa*, die Passion als *beata* bezeichnet, in Ma. ist die Auferstehung μακαρία = *beata* genannt, während wiederum *gloriosissima* in Sacr. die Passion ist. Ähnliche Varianten bei der dreimal genannten *hostia*, wobei der sekundäre Charakter von Ro. sich darin zeigt, daß *pura* und *sancta* nur Synonyme von *immaculata* sind, während in Sacr. drei verschiedene Begriffe *immaculata*, *ratio-*

1) 'Sumus' lesen alle alten Zeugen, und seine Tilgung in Alkvins Ausgabe des Gregorianums ist wohl gelehrte Konjektur: aber eine richtige, denn es zerstört die Konstruktion und fehlte im alten Text, wie eben die Parallele von Sacr. beweist. 2) + *mirabilis* Ambr. 3) *gloriosissimae* Ambr. 4) *hunc panem* Ambr.

nabilis, incruenta auftreten. Aus dem *tibi* nach *offerimus* ist wiederum eine ausführlichere Anrede geworden: *praeclarae maiestati tuae*; ebenso ist in Ma. kopt. das προεθήκαμεν ἐνώπιον σοῦ zu πρ. ἐνώπιον τῆς ἁγίας σου δόξης weiter gebildet, und das *de tuis donis ac datis* = τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν findet sich nicht nur in Ba. Chr., sondern auch in Ma. Wir können also sagen, daß Ro. eine Variante des auch in Sacr. vorliegenden Textes ist, der durch stärkeren Einfluß der Markusliturgie charakterisiert wird. Über *calicem salutis perpetuae* wird gleich zu reden sein.

Die gallikanischen Zeugen bieten nur vereinzelt Anamnesen, aber bereits diese wenigen Beispiele zeigen verschiedene Typen.

Goth. 298 (654 Mu.) n. 527 Memores gloriosissimi domini passionis et ab inferis resurrectionis offerimus tibi, domine, hanc immaculatam hostiam, rationalem hostiam, incruentam hostiam, hunc panem sanctum et calicem salutarem.

Das ist die Anamnese von Sacr.: das *ergo* fehlt; statt *gloriosissimi* ist aus Sacr. zu verbessern *gloriosissimae, eius* ist *domini* geworden, wie auch hinter *tibi* ein *domine* eingefügt ist. Am Ende ist statt *calicem vitae aeternae* geboten *calicem salutarem* nach Ps. 115 (116)$_{13}$ *calicem salutaris accipiam.* Daraus ist dann durch Weiterbildung *calicem salutis perpetuae* von Ro. entstanden. Keine andere gallikanische Anamnese folgt sonst diesem durch *memores* am Anfang gekennzeichneten römischen (syro-ägypt.) Typ: vielmehr begegnen zwei andere Formen. Für die erste ist die Wendung „dies tun wir" (*facimus*) charakteristisch:

Goth. 189 (518 Mu.) n. 5 Haec facimus, domine sancte pater omnipotens, aeterne deus, commemorantes et celebrantes passionem unici filii tui Iesu Christi d. n. qui tecum etc.

Goth. 195 (526 Mu.) n. 31 Hoc ergo facimus, domine, haec praecepta servamus, hanc sacri corporis passionem sacris sollemnibus praedicamus.

Goth. 284 (637 Mu.) Haec facimus, domine, passionem tuam com-
n. 431 memorantes. Haec facimus pater Iesu Christi[1], qui nobis de lege veteri novam tradidisti.

Mone V p. 26f. Addit etiam istud edictum, ut quotienscumque corpus ipsius sumeretur et sanguis, commemoratio fierit dominicae passionis. Quod nos facientes Ihesu Christi fili tui, domini ac dei nostri, semper gloriam praedicamus.

Zu diesem Typ stellt sich auch die ambrosianische Anamnese, die in der Gründonnerstagmesse erhalten ist (Sacr. Bergom. n. 492[a]):

Haec facimus, haec celebramus, tua, domine, praecepta servantes et ad communionem inviolabilem hoc ipsum (= ipso) quod corpus domini sumimus, mortem dominicam nuntiamus.

Die zweite Form ist durch das Wort *recolimus* gekennzeichnet:

Goth. 192 (522 Mu.) Credimus, domine, adventum tuum, recolimus
n. 19 passionem tuam. Corpus tuum in peccatorum nostrorum remissione confractum, sanguis sanctus tuus in pretium nostrae redemtionis effusus est: qui cum patre etc.

Goth. 222 (559 Mu.) Recolimus te, domine, passum pro mundi salute
n. 134 humilem, sed credimus subsistere semper in genitore potentem: precamur, ut qui de altario tuo participamur, cum beatis apostolis in caelestibus gloriemur; praesta, salvator mundi, qui cum aeterno patre et spiritu sancto vivis.

Mone III 21 recolentes igitur et servantes praecepta unigeniti deprecamur *folgt Epiklese mit Wandlungsbitte.*

Beide Formeln sind unabhängig von den bisher behandelten Typen. Zwar entspricht das *recolimus* einem griechischen μεμνήμεθα, aber sonst fehlt jede Ähnlichkeit mit den festgestellten Eigentümlichkeiten. Ein Zug von Ursprünglichkeit, der auf hohes Alter hinzuweisen scheint, ist die Tatsache, daß stets nur die *passio* als Gegenstand der Anamnese erscheint: so allein ist das Wort als Inbegriff von Tod und dem, was damit zusammenhängt, durchaus treffend, während es im

1) *Christe* der Text: Sinn und Reim fordern *Christi.*

syrischen Text neben ϑάνατος als überflüssige Erweiterung erscheint[1]. Außer der *passio* finden wir nur einmal, in Goth. n. 19 die Parusie erwähnt und zwar als Gegenstand des Glaubens (*credimus*, darüber siehe im Folgenden S. 64), dagegen keine der andern mit dem Taufsymbol zusammenklingenden Heilstatsachen, nicht einmal die Auferstehung. Einen altertümlichen Eindruck macht auch die erste Formel mit ihrem so präzise auf das *hoc facite in meam commemorationem* antwortenden *hoc facimus*. Die etwas umschreibende Form bei Mone V bringt das deutlich zum Bewußtsein: hier ist in dem Satz *quotienscumque* etc. auch zum mindesten eine Variante der Schlußformel erhalten, in welche die Einsetzungsworte ausliefen und auf welche jeweils das *hoc* oder *haec facimus* antwortet. In dem *praedicamus* Goth. n. 31, Mone V liegt vielleicht eine noch erkennbare Anspielung auf das καταγγέλλετε I Cor. 11 $_{26}$. Der Übergang zum Opfergedanken fehlt hier ebenso wie in Ägypten. Für die gallikanische Messe in ihrer Gesamthaltung wichtig ist aber die große Seltenheit der Anamnese. Sie gehört nicht zu den Stücken, für welche das liturgische Empfinden noch lebendig ist, sondern hat sich nur vereinzelt als Denkmal vergangener Zeit erhalten.

Den gleichen Eindruck des Absterbens der Anamnese erhalten wir aus der mozarabischen Liturgie. Auch hier begegnet sie uns nur in einer verhältnismäßig sehr kleinen Zahl von Messen und zeigt in den meisten Texten deutlich die Auflösung der alten klaren Ausdrucksweise in unscharfe allgemeine oder abseits führende Gebetsformen. Auf eine der gallikanischen Liturgie verwandte Form dürften die Anamnesen zurückgehn, in denen nur das Leiden als Gegenstand des Gedächtnisses genannt wird.

---

1) Die nestorianische Liturgie nennt Leiden und Tod nebeneinander und stellt sich damit deutlich zum syrischen Typ. Das warnt vor einer Konstruktion, welche diese gallikanischen Anamnesen mit ihr in Verbindung bringen könnte.

n. 607. Habentes ante oculos, omnipotens pater sancte, tantae passionis triumphos, suppliciter oramus, ut pascha hoc, quod dominus noster Ihesus Christus filius tuus hostiam vivam constituit atque complevit, fiat nobis in protectione salutis et vitae: ut sanctificatus in solemnitatibus populus altaribus tuis oblationis suae munera placitura consignet.

n. 827. Praeclaro, Christe domine, illo tuae maiestatis instructi oraculo, quo nos usque ad diem secundi adventus tui semper tuae passionis memorare iussisti, quae est gloria nostrae redemptionis ⟨praesta⟩[1] ut haec nos[2] commemoratio tibi faceret manere[3] connexos et a pravae actionis nexibus absolutos. Obtentu martyris tui Christophori fac nos sequaces esse gloriosissimae tuae passionis, ut repleti gratia spiritus sancti carnem subiiciamus animae, et animam tibi, ut purificato cordis receptaculo, sumamus pretium nostrae redemptionis, et ob hoc te sequamur ad gloriam resurrectionis, amen.

n. 971. Recolentes, Christe, gloriosae[4] passionis tuae mysterium, in quo debellatas aëreas potestates triumphare nos crucis tuae vexillo de eorum nequitiis facis, quia, dum tu caput nostrum sublimaveris in cruce, obstrusus quondam nobis reseratur aditus vitae — humanitas quippe tua ex terris adsumpta coaeterna facta est patri et spiritui sancto in saecula — ad te nos cum gemitu proclamamus *etc., folgt ausführliches Fürbittgebet.*

Lib. Ord. p. 248 Qui passionem tuam, Christe salvator omnipotens, quotidiano memoramus sacrificio, iugi passionibus omnibus tuae liberemur auxilio crucis: atque famulus tuus ita dextera tua tueatur et[5] tuo in omnibus bracchio defendatur, ut nec obiectibus *usw.*

Diese Gebete mögen zugleich die abschweifende und fast ziellos ins Breite gehende Manier der mozarabischen Formeln illustrieren. Dem ersten (n. 607) liegt zugrunde ein schlichter Satz 'wir gedenken deines Leidens', wobei der Triumphcharakter der Passion ausdrücklich hervorgehoben wird, wie es auch in den folgenden Gebeten (n. 827. 971 *gloriosae passionis*) und sonst noch häufig geschieht und uns sowohl in der römischen

---

1) Ein Verbum der Bitte ist einzuschieben. 2) So zu lesen nach B. 3) So zu lesen nach B. 4) So zu lesen, nicht *Christe gloriose*, wie Férotin abteilt. 5) So zu verbessern statt *ut.*

wie in der syrischen Liturgie begegnet ist. Der Leitgedanke von n. 827 ist ausführlicher. 'Wir gehorchen deinem Befehl, bis zu deiner zweiten Parusie immer deines Leidens zu gedenken, und bitten, daß dies Gedenken uns der Sünde entfremde.' Es ist Bezugnahme auf den Wortlaut von I Cor. 11 $_{26}$ in der Umformung zu einem Herrenwort (*mortem .. meam donec veniam*). Der Aufbau der Anamnese erinnert an Mone V. Dem dritten, mit *recolentes* beginnenden Gebet n. 971 liegt die zweite gallikanische Form zugrunde *recolimus passionem tuam*: damit ist aber auch die Anamnese erschöpft, und alles, was folgt, ist freie Weiterbildung und Übergang zum Fürbittgebet. Das vierte hat eben nur noch die Erwähnung des Leidens als Basis für eine Bitte um göttlichen Schutz. Alle Anamnesen dieses Typs beschränken sich genau wie die gallikanischen auf die passio des Herrn.

Sodann finden sich eine Anzahl Gebete, in denen sich Anklänge an Formeln ägyptischer Anamnesen finden: in dem *credimus* klingt das eingeschobene πιστεύομεν der Gemeinde in Ma. copt. durch, in *nuntiamus* oder *adnuntiamus* das καταγγέλλομεν, in *fatemur* oder *confitemur* das ὁμολογοῦμεν des Pap. und Ma. copt. Auch wird die Anamnese dieses Typs nicht auf die passio beschränkt.

n. 70 credimus pariter et fatemur ac purae credulitatis impulsu tacere non sinimur, te dominum redemptoremque nostrum pro nobis miseris in cruce fuisse suspensum, descendisse etiam in infernum, ut nos resurgens elevares ad caelum: reliquisse etiam nobis exemplum, ut te sequentes dominum passiones toleremus in mundo.

n. 718 confitemur, domine, confitemur et credimus, pro nostro scelere te corporaliter mortis subisse supplicium et pro omnium salute prostrato mortis interitu triumphantibus angelis coelestem patris, ex qua veneras, ad mansionom reversum.

n. 1359 confitebimur tibi, domine, confitebimur tibi et credimus pro *etc. wie 718.*

n. 1128 =1368 vitam nostram, domine, unigeniti tui mortem votiva confessione promerentes in resurrectionem eius et ascensionem in coelis fide indubitata fatemur; venturum quoque rursum ac

pro meritis singulos iudicaturum, reatu licet trepidi, sed tua freti misericordia, praestolamus.

n. 627. Hoc agentes apud te, pater sancte, redemptricem nostrum[1] unigeniti tui mortem, sicut ipse praecepit, usque in adventum ipsius nuntiamus. Nos eum pro nobis adnuntiamus mortuum esse: tu commoriendi tribue dignitatem. Nos eum resurrexisse credimus: tu praesta, ut quotidianis nostris liberemur a lapsibus. Nos eum credimus et adnuntiamus ad iudicium esse venturum: tu praesta talem conversationem, ut eius terribilem adventum propitium mereamur.

In dieser Formel n. 627 sieht man besonders deutlich die eine Anamnese *hoc agentes unigeniti tui mortem, sicut ipse praecepit, usque in adventum ipius nuntiamus*, die an das gallikanische *hoc facimus* erinnert, verbunden mit der zweiten, dem ägyptischen Formular verwandten *adnuntiamus mortuum esse, resurrexisse credimus, credimus et adnuntiamus ad iudicium esse venturum*: die ihrerseits mit späten Gebetssätzen durchschossen und dementsprechend umgestaltet ist.

n. 588 praedicamus, domine, nec tacemus, pro nostra redemptione traditum et mortuum et sepultum ad caelos ascendisse post transitum et ad iudicandum in fine venturum.

n. 1209 indicabimus plane nec unquam tacebimus passum te, Christe, pro redemptione miserorum, te esse iudicem mortuorum atque viventium.

Lib. Ord. p. 396 Te, Iesu domine, venisse iam credimus, te quoque venturum fideliter praedicamus (= Migne p. 1022 = 461 Le.)

Lib. Ord. p. 271 Credimus, omnipotens deus, filium tuum unigenitum pro nobis passum, mortuum et sepultum: quem de inferis redeuntem coelos ascendisse fatemur et credimus ad dexteram tuam sedentem et sine haesitatione praedicamus[2].

Die auf *credimus* gestellten Formeln gehen sogar noch weiter von dem traditionellen Inhalt der Anamnese ab und bieten auch andere Glaubenssätze, ja schließlich den ganzen Inhalt des Taufbekenntnisses dar.

n. 1440 credimus, domine sancte pater . . Iesum Chr. filium tuum dominum nostrum pro nostra salute incarnatum fuisse et in

1) So zu lesen statt *nostram:* es ist Genitiv pluralis von *nos.*

2) So zu lesen statt *precamur*

substantia deitatis tibi semper esse aequalem (= Lib. Ord. p. 321).

Lib. Ord. p. 374 credimus, Iesu domine, te esse omnium salvatorem (= Migne p. 1009 = 456 Lesl.)

Migne p. 1031 credimus te, domine Iesu Christe, omnium esse virtutem.

Migne p. 986 credimus te, domine Iesu Christe, nostram esse salutem nostramque redemptionem.

Lib. Ord. 398 (= 407) credimus, domine Iesu Christe, quia et tuo vescimur corpore, et tuum corpus effici vis fideles.

n. 1386 credentes, domine, universa mirabilia domini nostri Iesu Christi filii tui, atque incarnationis suae et divinitatis potentiam confitentes.

n. 1269 (= 1323) credimus, facimus et intelligimus, quae docuisti, domine deus noster, confitentes unum deum patrem, a quo sunt omnia, et in (!) unum dominum nostrum Iesum Christum per quem sunt omnia, et in unum spiritum, in quo sunt omnia.

Ähnliche Erweiterungen des Inhalts finden wir gelegentlich auch bei besondern Formeln: *confitemur* Lib. Ord. p. 358, *confitentes* und *praedicantes* Migne p. 911[a] = 406 Le., *facimus commemorationem* n. 34, *meminimus* . . *credimus* . . *confitemur* n. 745. Als eine Verkümmerung erscheint in einem das ganze Heilswerk umfassenden Gebet (n. 917) die eingeschobene Formel *non frustra te fatemur commendasse tui corporis memoriam et sanguinis.*

Es begegnen aber auch in der mozarabischen Liturgie einige dem syrisch-römischen Typ verwandte Anamnesen, so insbesondere

Lib. Ord. p. 269 Recolentes domini nostri Iesu Christi beatissimam passionem nec non et ab inferis resurrectionem, sed et in coelis ascensionem offerimus praeclarae maiestati tuae hostiam panis et vini.

Hier ist die Berührung mit dem römischen Kanon handgreiflich und zugleich der Zusammenhang mit den *recolimus*-Formeln der gallikanischen Messen. Aber auch in den folgenden Texten treten die Anklänge an Ro. deutlich zutage:

n. 1191 recitatis, domine, unigeniti tui sacramentorum praeceptis, simulque praeclarae passionis et resurrectionis et in caelos

ascensionis memoriam facientes supplices rogamus ac petimus *etc.*

n. 1288 commemorantes ergo redemtoris nostri praecepta simulque passionem et in caelum ascensionem, offerimus tibi, deus pater omnipotens, haec dona et munera et fidelium tuorum sacrificia inlibata.

Der Hinweis auf die *praecepta* entspricht der gallikanischen Form *Hoc facimus,* aber danach ist wieder Ro. wirksam gewesen, vielleicht auch bei dem *supplices rogamus ac petimus* n. 1191 (vgl. Ro. § 19), und am Ende von n. 1288 ist das *haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata* (Ro. § 19) zu spüren. Zu dem gleichen Typ gehören auch die folgenden, wenn auch weniger markanten Anamnesen:

Lib. Ord. p. 265 memores sumus, aeterne deus pater omnipotens, gloriosissimae passionis domini nostri Iesu Christi filii tui, resurrectionis etiam et eius ascensionis in caelum.

Migne p. 1027 b (= 464 Le.) facientes commemorationem passionis, mortis et resurrectionis tuae, Christe, o domine redemptor omnipotens, precamur *etc.*

Migne p. 288 a (= 88 Le.) Christe domine, cuius passionis, mortis et resurrectionis ideo facimus commemorationem, quia per id nos agnoscimus recepisse redemtionem *etc.*

n. 709 commemoramus, domine, passionem domini nostri Iesu Christi, qui se tibi per crucis destinavit in verum sacrificium offerens, confractis Averni obicibus cum glorificata carne tertia die rediens a mortuis vivus, suis postmodum apparuit gloriosus discipulis: et ideo per eius mortem poscimus et rogamus *etc.*

n. 1164 facientes commemorationem passionis et mortis et resurrectionis domini nostri Iesu Christi filii tui precamur *etc.*

n. 854 haec igitur praecepta servantes sacrosancta munera nostrae salutis offerimus.

n. 1111 praeceptorum tuorum memores, domine, oblationum tibi sacrificia dependentes, supplices flagitamus *folgt Epiklese.*

Das Absterben der Anamnese illustrieren ferner Gebete, welche zwar die Einleitungsformeln erhalten haben, aber einen ganz andern Inhalt folgen lassen,

n. 107 nuntiamus, domine, quod credimus nec tacemus, te totis visceribus deprecantes, ut qui genetrici praestitisti, ut mater esset et virgo, tribuas ecclesiae tuae, ut sit fide incorrupta et castitate fecunda *etc.* (= Migne p. 847 c = 375 Le.)

oder in denen die Anamnese nur noch in der Form der Anspielung erscheint

n. 306 ista sunt, domine, holocausta dulcia, ut mel de petra manantia, apostoli tui Petri instituente doctrina, ut a te magistro didicerat, in commemorationem tuae passionis libanda.

IV

Auf die Anamnese folgt die Bitte um Herabsendung des heiligen Geistes auf Brot und Wein, die sogenannte Epiklese, in allen Liturgien des syrischen Typs und weit darüber hinaus. Aber die Gestaltung dieses Gebets unterliegt mannigfaltigen Veränderungen, und seine Formulierung wird durch die Ausbildung des Opfergedankens in verschiedener Weise beeinflußt, so daß hier eine ganze Reihe von Problemen, insbesondere hinsichtlich der Geschichte des römischen Kanons, ihrer Lösung harren. Wir beginnen, wie stets, mit der Liturgie der Apostolischen Konstitutionen:

CAp. 39 καὶ ἀξιοῦμέν σε, ὅπως εὐμενῶς ἐπιβλέψῃς ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα ἐνώπιόν σου, σὺ ὁ ἀνενδεὴς θεός, καὶ εὐδοκήσῃς ἐπ᾽ αὐτοῖς εἰς τιμὴν τοῦ Χριστοῦ σου.

καὶ καταπέμψῃς τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἐπὶ τὴν θυσίαν ταύτην, τὸν μάρτυρα τῶν παθημάτων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ,

ὅπως ἀποφήνῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου·

ἵνα οἱ μεταλαβόντες αὐτοῦ βεβαιωθῶσι πρὸς εὐσέβειαν, ἀφέσεως ἁμαρτημάτων τύχωσι, τοῦ διαβόλου καὶ τῆς πλάνης αὐτοῦ ῥυσθῶσι, πνεύματος ἁγίου πληρωθῶσιν, ἄξιοι τοῦ Χριστοῦ σου γένωνται, ζωῆς αἰωνίου τύχωσι, σοῦ καταλλαγέντος αὐτοῖς, δέσποτα παντοκράτορ.

In diesem Gebet scheiden sich deutlich vier Gedanken voneinander:

(a) Blicke freundlich auf diese Gaben und laß sie dir wohlgefallen.
(1) Sende den heiligen Geist auf dies Opfer,
(2) auf daß er Brot und Wein in Leib und Blut Christi wandle,
(3) damit die Genießenden Segen davon haben.

Während die Sätze 1—3 logisch miteinander verbunden sind, erscheint a als überflüssig, ja wie ein Fremdkörper: der Vergleich der nächstverwandten Liturgien wird zeigen, daß er auch tatsächlich nicht ursprünglich zu dieser Form der Epiklese gehört, sondern in anderem Zusammenhang erwachsen ist.

Ba. σοῦ δεόμεθα καὶ σὲ παρακαλοῦμεν, ἅγιε ἁγίων, εὐδοκίᾳ τῆς σῆς ἀγα-
82 Sw θότητος ἐλθεῖν τὸ πνεῦμά σου τὸ πανάγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προ-
329 Br κείμενα δῶρα ταῦτα καὶ εὐλογῆσαι αὐτὰ καὶ ἁγιάσαι καὶ ἀναδεῖξαι τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον αὐτὸ τὸ τίμιον σῶμα τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (ἀμήν), τὸ δὲ ποτήριον τοῦτο αὐτὸ τὸ τίμιον αἷμα τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (ἀμήν), τὸ ἐκχυθὲν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς (ἀμήν). Ἡμᾶς δὲ πάντας τοὺς ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου μετέχοντας ἑνῶσαι ἀλλήλοις εἰς ἑνὸς πνεύματος ἁγίου κοινωνίαν καὶ μηδένα ἡμῶν εἰς κρίμα ἢ εἰς κατάκριμα ποιῆσαι μετασχεῖν τοῦ ἁγίου σώματος καί αἵματος τοῦ Χριστοῦ σου, ἀλλ' ἵνα εὕρωμεν ἔλεον καὶ χάριν μετὰ πάντων τῶν ἁγίων τῶν ἀπ' αἰῶνος σοι εὐαρεστησάντων *folgt Fürbittgebet.*

Trotz aller Verschiedenheit im Wortlaut ist als Grundstock die Abfolge der Leitgedanken 1—3 zu erkennen, nur daß 3 eine erheblich variierende Form bekommen hat.

(1) Laß den hl. Geist auf uns und diese Gaben kommen,
(2) und sie wandeln in Leib und Blut Christi,
(4) damit die Genießenden eins werden im Geiste,
(5) keiner aber sich zum Gericht esse.

Chr. ἔτι προσφέρομέν σοι τὴν λογικὴν ταύτην καὶ ἀναίμακτον λατρείαν καὶ
91 Sw παρακαλοῦμεν καὶ δεόμεθα καὶ ἱκετεύομεν· κατάπεμψον τὸ πνεῦμά σου
329 Br τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα καὶ ποίησον τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον τίμιον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου μεταβαλὼν τῷ πνεύματι σου τῷ ἁγίῳ (ἀμήν), τὸ δὲ ἐν τῷ ποτηρίῳ τούτῳ τίμιον αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου μεταβαλὼν τῷ πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ (ἀμήν), ὥστε γενέσθαι τοῖς μεταλαμβάνουσιν εἰς νῆψιν ψυχῆς, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, εἰς κοινωνίαν τοῦ ἁγίου σου πνεύματος, εἰς βασιλείας πλήρωμα, εἰς παρρησίαν τὴν πρὸς σέ, μὴ εἰς κρίμα ἢ εἰς κατάκριμα.

——— Ba. ——— CAp.

Wie zu erwarten steht, ist Chr. kürzere Variante zu Ba., aber diesmal scheint Chr. dem Urtext näher geblieben zu sein,

da alles Wesentliche bewahrt ist und an mehreren Stellen der Wortlaut von CAp. im Gegensatz zu Ba. noch durchschimmert. Die Gedankenfolge ist 1—5, und zwar ist 3 ähnlich wie in CAp. frei ausgeführt und 4. 5 erscheinen als Unterteil von 3, was sie ursprünglich auch gewesen sein können. Das ungenaue τὸ ποτήριον τοῦτο ist schulmeisterlich korrigiert in τὸ ἐν τῷ ποτηρίῳ τούτῳ, wie es auch in der syrischen Jakobusliturgie geschehen ist.

Ja 277 Sw 53 Br	Ja syr.
ἐλέησον ἡμᾶς ὁ θεὸς κατὰ τὸ μέγα ἔλεός σου	ἐλέησον ἡμᾶς ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ
καὶ ἐξαπόστειλον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα τὸ πνεῦμά σου τὸ πανάγιον, τὸ κύριον καὶ ζωοποιόν, τὸ σύνθρονον σοί, τῷ θεῷ καὶ πατρὶ καὶ τῷ μονογενεῖ σου υἱῷ, τὸ συμβασιλεῦον, τὸ ὁμοούσιόν τε καὶ συναΐδιον, τὸ λαλῆσαν ἐν νόμῳ καὶ προφήταις καὶ τῇ καινῇ σου διαθήκῃ, τὸ καταβὰν ἐν εἴδει περιστερᾶς ἐπὶ τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ καὶ μεῖναν ἐπ' αὐτόν, τὸ καταβὰν ἐπὶ τοὺς ἁγίους σου ἀποστόλους ἐν εἴδει πυρίνων γλωσσῶν ἐν τῷ ὑπερῴῳ τῆς ἁγίας καὶ ἐνδόξου Σιὼν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἁγίας πεντηκοστῆς·	καὶ ἐξαπόστειλον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον, τὸ κύριον καὶ ζωοποιόν, τὸ σύνθρονον σοὶ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ συμβασιλεῦον, τὸ ὁμοούσιόν τε καὶ συναΐδιον, τὸ λαλῆσαν ἐν νόμῳ καὶ προφήταις καὶ τῇ καινῇ σου διαθήκῃ, τὸ καταβὰν ἐν εἴδει περιστερᾶς ἐπὶ τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ, τὸ καταβὰν ἐπὶ τοὺς ἁγίους σου ἀποστόλους ἐν εἴδει πυρίνων γλωσσῶν
αὐτὸ τὸ πνεῦμά σου τὸ πανάγιον κατάπεμψον, δέσποτα, ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα ἅγια δῶρα ταῦτα,	— ἐξάκουσόν με, κύριε — (κύριε ἐλέησον)
ἵνα ἐπιφοιτῆσαν τῇ ἁγίᾳ καὶ ἀγαθῇ καὶ ἐνδόξῳ αὐτοῦ παρουσίᾳ ἁγιάσῃ καὶ	ἵνα ἐπιφοιτῆσαν
ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον σῶμα	ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον σῶμα ζωοποιόν, σῶμα σωτήριον, σῶμα ἐπουράνιον, σῶμα διασῷζον τὰς ψυχὰς καὶ τὰ σώματα ἡμῶν, σῶμα αὐτοῦ τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν
ἅγιον	

Χριστοῦ	Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν
	καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον τοῖς μεταλαμβά-
(ἀμήν) καὶ τὸ	νουσιν (ἀμήν) καὶ τὸ κρᾶμα τὸ ἐν τῷ
ποτήριον τοῦτο αἷμα	ποτηρίῳ τούτῳ ποιήσῃ αἷμα τῆς καινῆς
τίμιον	διαθήκης, αἷμα σωτήριον, αἷμα ζωοποιόν,
	αἷμα ἐπουράνιον, αἷμα διασῷζον ψυχὰς
	ἡμῶν καὶ σώματα, αἷμα αὐτοῦ τοῦ
	κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν
Χριστοῦ	Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν
	καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον τοῖς μεταλαμβά-
(ἀμήν)· ἵνα γένηται	νουσιν (ἀμήν)· ἵνα γένωνται [ἡμῖν καὶ]
πᾶσι τοῖς ἐξ αὐτῶν μεταλαμβάνουσιν	πᾶσι τοῖς ἐξ αὐτῶν μεταλαμβάνουσι
εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν	[καὶ κοινωνοῦσιν]
καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον, εἰς ἁγιασμὸν ψυχῶν	εἰς ἁγιασμὸν ψυχῶν
καὶ σωμάτων, εἰς καρποφορίαν ἔργων	καὶ σωμάτων, εἰς καρποφορίαν ἔργων
ἀγαθῶν, εἰς στηριγμὸν τῆς ἁγίας σου	ἀγαθῶν, εἰς στηριγμὸν τῆς ἁγίας σου
καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας, ἣν	ἐκκλησίας, ἣν
ἐθεμελίωσας ἐπὶ τὴν πέτραν τῆς πίστεως,	ἐθεμελίωσας ἐπὶ τὴν πέτραν τῆς πίστεως
ἵνα πύλαι ᾅδου μὴ κατισχύσωσιν αὐτῆς,	καὶ πύλαι ᾅδου μὴ κατισχύσωσιν αὐτῆς,
ῥυόμενος αὐτὴν ἀπὸ πάσης αἱρέσεως καὶ	ῥυόμενος αὐτὴν ἀπὸ πάσης αἱρέσεως καὶ
σκανδάλων τῶν ἐργαζομένων τὴν ἀνομίαν,	σκανδάλων τῶν ἐργαζομένων τὴν ἀνομίαν
διαφυλάττων αὐτὴν μέχρι τῆς συν-	μέχρι τῆς συν-
τελείας τοῦ αἰῶνος	τελείας τοῦ αἰῶνος etc.
——— Ba.	═══ Abweichungen vom Griech.
━━━ Chr.	

Die Jakobusliturgie zeigt in beiden Fassungen Erweiterungen des ursprünglichen Textes, der sich in der Regel durch Subtraktion der Überschüsse gewinnen läßt: nur z. 8 ist mit dem Griechen τὸ συμβασιλεῦον zu lesen. Der Urtext selbst ist eine Weiterbildung der in CAp. vorliegenden Gedanken:

(1) auch in der Form ἐφ᾽ ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα wie Ba. Chr.

(2) ποιήσῃ wie Chr. ἁγιάσῃ καὶ ποιήσῃ statt der dreifachen Formel von Ba.

(3) unabhängig von Ba. nach der Weise von CAp. Chr. (die μεταλαμβάνοντες sollen ἄφεσιν ἁμαρτιῶν haben), aber sonst weiter ausgeführt.

Nest. R 592 Br 287 syr. ܦܡ Und es möge kommen, Herr, dein heiliger Geist[1] und ruhen auf diesem Opfer deiner Sklaven, [das sie darbringen *om.* syr. Br.,] und möge es segnen und es heiligen[2], damit es uns, Herr, sei zur Sühne der Frevel und Vergebung der Sünden[3] und großen Hoffnung der Auferstehung von den Toten[4] und neuem Leben[5] im Himmelreich[6] mit allen, die vor dir wohlgefällig gewesen sind[7].

Und wegen dieser deiner ganzen großen und wunderbaren Oikonomia gegen uns wollen wir dir unablässig danken und dich preisen in deiner Ekklesia, die erlöst ist durch das kostbare Blut deines Christus, mit geöffnetem Mund und enthülltem Antlitz (II Cor. 3_{18}): indem wir anheben Preis und Ehre und Bekenntnis und Anbetung deinem lebendigen, heiligen und lebenspendenden Namen jetzt und immerdar und in alle Ewigkeit.

Die Basiliusliturgie liefert einige Parallelen zu diesem Text: (1) ἐλθεῖν τὸ πνεῦμά σου τὸ πανάγιον, (2) εὐλογῆσαι αὐτὰ καὶ ἁγιάσαι. (7) μετὰ πάντων τῶν ἁγίων τῶν ἀπ᾽ αἰῶνός σοι εὐαρεστησάντων. Die ἄφεσις ἁμαρτιῶν (3) als erbetene Wirkung begegnet CAp. Chr. Ja., die ζωὴ αἰώνιος (vgl. 5) in CAp. Ja., die ἐλπίς (4) bei Ma.copt. (s. S. 78_{27}), die βασιλεία (6) in Chr. Eigen ist die Erwähnung der Auferstehung von den Toten (4) und die Formulierung „neues Leben" (5): das kann auf alte Wurzeln zurückgehen: die *spes resurrectionis atque immortalitatis aeternae* begegnet uns in einer auf guter östlicher Tradition beruhenden gallikanischen Epiklese (s. S. 95). Der verwunderliche Übergang von der Epiklese zum Lobpreis der οἰκονομία findet vielleicht seine Erklärung durch die Annahme einer älteren Vorlage, die mit Hippolyts Liturgie zusammenhing: denn dort finden wir den Lobpreis Gottes als Wirkung des hl. Geistes am Ende der Epiklese genannt (s. S. 80).

Pers. *am Anfang fehlen 13¾ Zeilen*

VII 15 [daß er mache dieses] Brot | [zum heiligen Leib] und [diesen] Wein [zum kostbaren Blut] deines Eingeborenen

[fehlt ³/₄ Zeile] Glaube *[fehlen 2¹/₂ Zeilen* damit einem jeden, der] | empfängt und nimmt [davon, sie ihm] sei[en zur] Heiligung [und zur Reinigung] und zur Befreiung von allen Übeln und zur Sühnung der Schulden und der Sünden. Auf daß du | [uns] gibst, daß wir [mit] den Heiligen, die geheiligt sind durch deine [Güte] und gewürdigt der Entsühnung durch deine Schenkung, loben und anbeten [und verherrlichen] dich [den aller]herrlichsten [Vater und den Sohn,] der von dir ist | [. . . . und] deinen lebendigen Geist *[fehlen 13 Zeilen]* und durch ihr Opfer seien [dir] reine [und VIII heilige] Opfer. [Und gib] uns allen gleichermaßen, [daß auch wir seien] rein und heilig, [daß jeder, der empfängt] und nimmt [diese heiligen] M[ysterien, gan]z geheiligt werde und [. . . . .] | Volk *[fehlen 2³/₄ Zeilen]* deines heiligen Sohnes [. . . .] wir uns freu[en . . .] | an den Gütern, daß wir beständig anbeten und loben alle gleichermaßen den allerheiligsten Vater und den Sohn und den heiligen Geist in Ewigkeit, Amen.

Der eigentliche Epiklesentext ist verloren gegangen: erhalten ist nur ein Rest der Wandlungsbitte, der in seinem Wortlaut der Jakobusliturgie nahesteht (Br. 54_6 ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον σῶμα ἅγιον Χριστοῦ καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τίμιον Χριστοῦ: der Syr. hat Erweiterungen s. o. S. 70_{23}). Der weitere Fortgang mit der Bitte um die Früchte der Kommunion läuft wieder der nestorianischen Apostelliturgie parallel und mündet ebenso wie diese in die Hoffnung aus, dereinst im Chor der vorangegangenen Seligen die Trinität preisen zu dürfen. Die große Textlücke läßt nicht sicher feststellen, ob danach ein neues Gebet anhob, in dessen Beginn etwa Gott um gnädige Annahme dieses Opfers gebeten wurde, oder ob das Gebet einfach weiterging: klar ist aber auf jeden Fall, daß alles Weitere nur Dublette zu dem bereits VII 20—30 ausgesprochenen ist — eine gute Illustration der Weitschweifigkeit dieser Liturgie.

*

Die ägyptischen Liturgien bringen gleichfalls Epiklesen, welche diesem syrischen Typ entsprechen: von diesen soll nachher die Rede sein (S. 76). Sie zeigen aber zugleich als besondere Eigentümlichkeit eine (erste) Epiklese vor den Einsetzungsworten, die sich organisch an das Sanctus anschließt und zur Erzählung überleitet. Diese soll zunächst behandelt werden.

Ser . . . πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου.
§ 11 Πλήρης ἐστὶν ὁ οὐρανός, πλήρης ἐστὶν καὶ ἡ γῆ τῆς μεγαλοπρεποῦς σου δόξης, κύριε τῶν δυνάμεων· πλήρωσον καὶ τὴν θυσίαν ταύτην τῆς σῆς δυνάμεως καὶ τῆς σῆς μεταλήψεως. σοὶ γὰρ προσηνέγκαμεν ταύτην τὴν ζῶσαν θυσίαν, τὴν προσφορὰν τὴν ἀναίμακτον. § 12 σοὶ προσηνέγκαμεν τὸν ἄρτον τοῦτον, τὸ ὁμοίωμα τοῦ σώματος τοῦ μονογενοῦς· ὁ ἄρτος οὗτος τοῦ ἁγίου σώματός ἐστιν ὁμοίωμα, ὅτι ὁ κύριος etc. folgt der Einsetzungsbericht (s. o. S. 36).

Zunächst wird der Schlußsatz des Sanctus „voll ist der Himmel und die Erde deiner Herrlichkeit“ in etwas erweiterter Form wiederholt und daran ganz passend das Gebet angeschlossen:

(6) fülle auch dies Opfer mit deiner Macht und deinem Genusse.

Πλήρωσον τῆς σῆς μεταλήψεως (cf. Ser. 14_2 17_2) ist prägnanter Ausdruck für „gib uns die Möglichkeit dich zu genießen“, nämlich durch die volle Einwohnung und Wirkung deiner δύναμις. Die Anknüpfung des nächsten Satzes ist nicht sofort deutlich, was sich aus der Komposition der ganzen Anaphora Serapions erklärt: darüber muß später noch gehandelt werden.

Pap. . . . πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου.
Πλήρ[ωσον] καὶ ἡμᾶς τῆς παρ[ὰ σοῦ] δόξης [κα]ὶ καταξίωσον κατα[πέ]μψαι τό πνεῦμα τ[ὸ ἅ]γιόν σου ἐπὶ τὰ κτίσματα ταῦτα [καὶ ποίησ]ον τὸν μὲν ἄρτον σῶμα [τοῦ κυρίου καὶ] σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, [τὸ] δὲ π[οτήριον αἷ]μα τῆς καινῆς [διαθήκης.

Hier haben wir es unzweifelhaft mit einer verkürzten Form zu tun, in der sich zugleich syrisch-byzantinischer Einfluß gelten macht. Das τὴν θυσίαν ταύτην ist zu ἡμᾶς geworden und würde damit die Epiklese ihres eigentlichen Sinnes berauben,

wenn nicht das Folgende wieder nachdrücklich zum ursprünglichen Gedanken zurückkehrte. Nun zeigt aber eben diese Fortsetzung (καταξίωσον καταπέμψαι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον etc.) nach Form und Inhalt die syrischen Epiklesegedanken 1. 2: da liegt es nahe, zu vermuten, daß auch im ersten Satz syrischer Einfluß sich geltend gemacht und ihn zunächst etwa nach Analogie von Ba. (ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα) gewandelt hatte in πλήρωσον καὶ ἡμᾶς καὶ τὴν θυσίαν ταύτην etc., und daß später das zweite und eigentlich ursprüngliche Glied wegfiel.

Ma.	. . . πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς	**Ma.**	. . . πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς
51 Sw	ἁγίας σου δόξης.	**copt.**	ἁγίας σου δόξης, κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν,
132 Br	Πλήρης γὰρ ἀληθῶς ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ		Πλήρης ἀληθῶς ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ
	γῆ τῆς ἁγίας σου δόξης διὰ τῆς		γῆ τῆς ἁγίας σου δόξης διὰ
	ἐπιφανείας τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ,		τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ,
	κυρίου δὲ καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος		κυρίου δὲ καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος καὶ
	ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ·		παμβασιλέως ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ·
	πλήρωσον ὁ θεὸς καὶ ταύτην τὴν θυσίαν		πλήρωσον καὶ ταύτην τὴν θυσίαν
	τῆς παρὰ σοῦ εὐλογίας διὰ		σου, κύριε, τῆς παρὰ σοῦ εὐλογίας διὰ
	τῆς ἐπιφοιτήσεως τοῦ παναγίου σου		τῆς ἐπιφοιτήσεως τοῦ ἁγίου σου
	πνεύματος·		πνεύματος καὶ εὐλογίᾳ εὐλόγησον καὶ
			καθαρισμῷ καθάρισον καὶ ἁγιασμῷ
			ἁγίασον τὰ τίμια δῶρα σου τὰ προκεί-
			μενα πρὸ προσώπου σου, τὸν ἄρτον τοῦ-
	ὅτι etc.		τον καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο· ὅτι etc.

Wir sehen in dem Urtext der Markusliturgie, in welchem der griechische und koptische Zeuge übereinstimmen, klar eine Ser. analoge Gebetsformel, die nur einige Erweiterungen aufweist: vor allem die Bemerkung, daß die Epiphanie Christi Himmel und Erde mit göttlichen δόξα erfüllt habe: von wo aus dann in nicht ausgesprochenem Parallelismus eine Einwohnung der göttlichen δόξα in den Abendmahlselementen erbeten wird. Der besondere Überschuß des koptischen Textes am Ende, ist wie die Erwähnung der προκείμενα δῶρα ταῦτα nebst εὐλόγησον und ἁγίασον zeigt, unter syrischem Einfluß entstanden (Ba. Ja.).

Das übereinstimmende Zeugnis dieser drei maßgebenden Liturgien läßt uns die vor dem Einsetzungsbericht stehende, mit πλήρωσον beginnende Epiklese als eine spezifische Eigentümlichkeit Ägyptens erkennen: keine anders beheimatete Liturgie hat diese Formel. Es ist bereits betont worden, daß diese Epiklese untrennbar verknüpft ist mit dem πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου, durch welches der Priester die letzten Worte des vom Chor gesungenen Sanctus aufnimmt. Damit ist aber auch gesagt, daß dieser Zusammenhang nur möglich ist und erwachsen sein kann auf einem Boden, wo das Sanctus mit den genannten Worten endigt: und das ist wiederum nur Ägypten. Überall sonst begegnet uns das Benedictus mit dem Osanna als zweiter und Schlußteil des Sanctus, woran eben mit πλήρης und πλήρωσον nicht angeknüpft werden könnte. Wenn somit die πλήρωσον-Epiklese vor der Einsetzung typisch und ursprünglich ägyptisch ist, so ist daraus notwendig zu folgern, daß sie von Hause aus die einzige Epiklese Ägyptens war[1]: denn es kann naturgemäß nicht zweimal feierlich um dasselbe entscheidende Herabkommen des hl. Geistes gebetet werden. Es sind also alle in ägyptischen Liturgien begegnenden Epiklesen nach den Einsetzungsworten als syrisch-byzantinische Einwirkungen anzusehn.

Ser. § 15. ἐπιδημησάτω, θεὲ τῆς ἀληθείας, ὁ ἅγιός σου λόγος ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον, ἵνα γένηται ὁ ἄρτος σῶμα τοῦ λόγου, καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, ἵνα γένηται τὸ ποτήριον αἷμα τῆς ἀληθείας· καὶ ποίησον πάντας τοὺς κοινωνοῦντας φάρμακον ζωῆς λαβεῖν εἰς θεραπείαν παντὸς νοσήματος καὶ εἰς ἐνδυνάμωσιν πάσης προκοπῆς καὶ ἀρετῆς, μὴ εἰς κατάκρισιν, θεὲ τῆς ἀληθείας, μηδὲ εἰς ἔλεγχον καὶ ὄνειδος.

---

1) Baumstark Die Messe im Morgenland (1906) S. 144 f. zieht denselben Schluß: genau umgekehrt urteilt Brinktrine in Z. f. kathol. Theol. 42 (1918) S. 305 Anm. 3, aber wenn man auch nur die oben aufgezeigte Entwicklung des syrischen Einflusses auf Ägypten im Auge behält, kann die Entscheidung nicht zweifelhaft sein. Und es kommen doch noch gewichtige positive Gründe hinzu.

Es sind die aus CAp. und Ba. wohlbekannten Gedanken in der normalen Reihenfolge 1. 2. 3. 5, nur in der Form etwas freier, vielleicht auch etwas altertümlicher gestaltet: wofern man die in Ägypten auch sonst begegnende[1] Anrufung des Logos statt des hl. Geistes und die Auffassung der Kommunion als Genuß eines *φάρμακον ζωῆς* (vgl. Ignat. ad Eph. 20_2) und Heilmittels gegen Krankheit so einschätzen darf. Die Stelle des Papyrus, an der die zweite Epiklese einsetzen müßte, ist leider zerstört: nur das *καὶ δεόμεθα* nach der Anamnese dürfte ihr Anfang sein[2]. Dagegen bringt die Markusliturgie sie in breiter Ausführung.

Ma.	καὶ δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε,	Ma.	καὶ δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμεν τὴν σὴν
56	φιλάνθρωπε ἀγαθέ	copt.	ἀγαθότητα, φιλάνθρωπε *folgt ein*
Sw			*Gebet um Sündenvergebung, welches*
133 Br			*endet* ὁ γὰρ λαός σου καὶ ἡ ἐκκλησία
			σου ἱκετεύει σε λέγοντες· ἐλέησον
			ἡμᾶς, κύριε, ὁ θεὸς ὁ πατήρ, ὁ παντο-
	ἐξαπόστειλον ἐξ ὕψους ἁγίου		κράτωρ καὶ ἐξαπόστειλον ἐξ ὕψους ἁγίου
	σου, ἐξ ἑτοίμου κατοικητηρίου σου, ἐκ		σου, ἐξ ἑτοίμου κατοικητηρίου σου, ἐκ
	τῶν ἀπεριγράπτων κόλπων σου		τοῦ ἀπεριγράπτου κόλπου σου, ἐκ τοῦ
			θρόνου τῆς βασιλείας τῆς δόξης σου
	αὐτὸν τὸν παράκλητον, τὸ πνεῦμα		αὐτὸν τὸν παράκλητον, τὸ πνεῦμά σου
	τῆς ἀληθείας, τὸ ἅγιον *folgen Epi-*		τὸ ἅγιον *folgen Epi-*
	theta des hl. Geistes ἔπιδε ἐφ' ἡμᾶς		*theta des hl. Geistes* ἐφ' ἡμᾶς
	καὶ		τοὺς δούλους σου καὶ ἐπὶ ταῦτα τὰ
			τίμια δῶρά σου τὰ προκείμενα πρὸ
	ἐπὶ τοὺς ἄρτους τούτους		προσώπου σου, ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον

1) Funk z. St. (2 p. 176) hat das Material gesammelt. Irenäus V 2, 3 und Athanasius (bei Mai Script. vet. nova coll. 9, 625) sind die Hauptzeugen, aber auch Justin Apol. I 66, 2 kennt die Logosepiklese. Origenes zu I Cor. 7_5 (Cramer Catenae 5, 123) bezeugt Epiklese des Vaters, Christi und des hl. Geistes. Vgl. A. v. Harnack, Der kirchengesch. Ertrag d. exeget. Schriften des Origenes 1, 121—125.

2) Schermann's Ergänzungen Aeg. Liturg. 78 sind reine Vermutung.

καὶ ἐπὶ τὰ ποτήρια ταῦτα[1] τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον, ἵνα αὐτὰ ἁγιάσῃ καὶ τελειώσῃ ὡς παντοδύναμος θεός, καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα[2] τὸ δὲ ποτήριον αἷμα τῆς καινῆς διαθήκης αὐτοῦ τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος καὶ παμβασιλέως ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ·[2] ἵνα γένωνται πᾶσιν ἡμῖν τοῖς ἐξ αὐτῶν μεταλαμβάνουσιν εἰς πίστιν, εἰς νῆψιν, εἰς ἴασιν, εἰς σωφροσύνην, εἰς ἁγιασμόν, εἰς ἐπανανέωσιν ψυχῆς, σώματός τε καὶ πνεύματος, εἰς κοινωνίαν μακαριότητος ζωῆς αἰωνίου καὶ ἀφθαρσίας, εἰς δοξολογίαν τοῦ παναγίου σου ὀνόματος, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· ἵνα σοῦ καὶ ἐν τούτῳ καθὼς καὶ ἐν παντὶ δοξασθῇ καὶ ὑμνηθῇ καὶ ἁγιασθῇ τὸ πανάγιον καὶ ἔντιμον καὶ δεδοξασμένον σου ὄνομα σὺν Ἰησοῦ Χριστῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι.

1) τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο. Rot. Vatic.

2) Volk: ἀμήν.

καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, ἵνα αὐτὰ ἁγιάσῃ καὶ μεταποιήσῃ[1] καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον ἅγιον σῶμα τοῦ Χριστοῦ[2], τὸ δὲ ποτήριον τοῦτο τίμιον αἷμα τῆς καινῆς διαθήκης αὐτοῦ[1] τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος καὶ παμβασιλέως ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ·[2] ἵνα γένωνται πᾶσιν ἡμῖν τοῖς ἐξ αὐτῶν μεταλαμβάνουσιν εἰς πίστιν ἀδιάκριτον, εἰς ἀγάπην ἀνυπόκριτον, εἰς ὑπομονὴν τελείαν, εἰς ἐλπίδα ἐστηριγμένην, εἰς πίστιν, εἰς νῆψιν, εἰς ἴασιν, εἰς εὐφροσύνην, εἰς ἐπανανέωσιν ψυχῆς, σώματός τε καὶ πνεύματος, εἰς δοξολογίαν τοῦ ἁγίου σου ὀνόματος, εἰς κοινωνίαν μακαριότητος ζωῆς αἰωνίου καὶ ἀφθαρσίας, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, ἵνα σοῦ καὶ ἐν τούτῳ καθὼς καὶ ἐν παντὶ δοξασθῇ καὶ ὑμνηθῇ καὶ ὑψωθῇ τὸ μέγα ὄνομά σου τὸ πανάγιον καὶ ἔντιμον καὶ δεδοξασμένον σὺν τῷ ἀγαπητῷ σου υἱῷ Ἰησοῦ Χριστῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι.

1) Volk: ἀμήν

2) Volk: ἀμήν· πιστεύω [ὅτι τοῦτο ἀληθές ἐστιν].

Der Text der Markusliturgie erweist sich als vollkommene Parallele zur Jakobusliturgie[a], sowohl im Gesamtaufbau wie im Einzelnen. Sie bringt die Gedankenfolge

a) Über die starke Einwirkung der Jakobusliturgie auf Ma. vgl. auch E. Bishop in Journ. of Theol. Stud. 10 (1909), 592 ff. Er formuliert das Verhältnis (S. 602) zutreffend so „that whilst our present text of 'Mark' contains buried in it most precious and ancient re-

(1) auch in der Form Ja. nächstverwandt,
(2) mit ἁγιάσῃ καὶ τελειώσῃ (syr. μεταποιήσῃ) καὶ ποιήσῃ näher an Ja. wie an Ba.,
(3) ebenfalls mit Erwähnung der ἄφεσις ἁμαρτιῶν (Z. 34).

Im Einzelnen ist zu beachten, daß die Nennung des hl. Geistes in beiden Liturgien von einer Aufzählung seiner Epitheta begleitet ist. In Übereinstimmung mit Ja. finden sich in Ma. τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐν νόμῳ καὶ προφήταις καὶ ἀποστόλοις λαλῆσαν, τὸ σοὶ ὁμοούσιον, τὸ σύνθρονον τῆς βασιλείας σου καὶ τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ. Die προκείμενα δῶρα (Ja. gr. 20) erwähnt nur der koptische Text z. 15, während das ἐφ' ἡμᾶς sich in beiden Fassungen findet. Die Gesamtkonstruktion dieser Periode ist in allen Formen des griechischen Textes zerstört, während der Kopte sie klar herausstellt: ἐξαπόστειλον . . τὸ πνεῦμα . . ἐφ' ἡμᾶς . . καὶ ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, ἵνα αὐτὰ ἁγιάσῃ. Die griechischen Zeugen lesen: ἐξαπόστειλον . . τὸ πνεῦμα . . ἔπιδε ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τοὺς ἄρτους τούτους καὶ ἐπὶ τὰ ποτήρια ταῦτα τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον, ἵνα αὐτὰ ἁγιάσῃ: so Ross., was sinnlos ist, da das Objekt πνεῦμα zweimal erscheint und auch das zweite Mal notwendig von einem ἐξαπόστειλον abhängig sein muß. Deshalb hat Brightman dies Wort vermutungsweise vor ἐπὶ τοὺς ἄρτους zugesetzt. Vat. läßt das zweite τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον aus und verliert dadurch das Subjekt zu ἵνα αὐτὰ ἁγιάσῃ, Mess. hat das ἔπιδε beseitigt, aber das zweite Objekt stehen lassen. So viel ist jedenfalls sicher, daß der koptische Text dem Original entspricht, und am griechischen herumkorrigiert ist; das ἔπιδε

---

mains of the early Egyptian and Alexandrine Liturgy, this primitive element has been also largely overlaid by foreign elements, chiefly Hierosolymitan, either adopted almost verbally, or worked up in a literary manner; finally a third element, a quantity, and that not inconsiderable, of tawdry rhetorical embroidery, the work of some self-complacent 'scholasticus'." S. 600 vergleicht er die oben nur kurz erwähnten Epitheta des hl. Geistes in beiden Liturgien. Auch J. of Th. St. 11 (1910), 67 ff. macht Bishop einige hierauf bezügliche Bemerkungen.

ist ein Versuch, den Gedanken a entsprechend dem εὐμενῶς ἐπιβλέψῃς der CAp. hineinzubringen. Vielleicht lautete einst dieser griechische Text in der korrigierten Gestalt so: ἐξαπόστειλον . . τὸ πνεῦμα . . . ἔπιδε ἐφ᾽ ἡμᾶς καὶ ἐπὶ ⟨ταῦτα τὰ τίμια δῶρά σου τὰ προκείμενα πρὸ προσώπου σου καὶ κατάπεμψον⟩ ἐπὶ τοὺς ἄρτους τούτους καὶ ἐπὶ τὰ ποτήρια ταῦτα τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον, ἵνα αὐτὰ ἁγιάσῃ. Dann wäre der Ausfall der in ⟨ . . ⟩ stehenden Worte durch Überspringen des Abschreibers von einem ἐπὶ zum andern leicht erklärbar.

*

Die Epiklese der Hippolytischen Kirchenordnung ist im lateinischen und äthiopischen Text erhalten: ich gebe den ersteren samt einer griechischen Rückübersetzung, bei der auch der äthiopische Wortlaut verwertet ist.

Hipp. Et petimus, ut mittas spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae, in unum congregans des omnibus qui percipiunt sanctis in repletionem spiritus sancti ad confirmationem fidei in veritate, ut te laudemus et glorificemus per puerum tuum Iesum Christum, per quem tibi gloria et honor, patri et filio cum sancto spiritu in sancta ecclesia tua et nunc et in saecula saeculorum. Amen.

καὶ ἀξιοῦμέν σε[1], ὅπως καταπέμψῃς τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἐπὶ τὴν θυσίαν της [ἁγίας][8] ἐκκλησίας[2] ⟨ἣν⟩[3] ἑνώσας[4] δοίης πᾶσι τοῖς μεταλαμβάνουσιν ἁγίοις[5] εἰς πλήρωσιν πνεύματος ἁγίου πρὸς βεβαίωσιν πίστεως ἐν ἀληθείᾳ, ἵνα σε αἰνέσωμεν[6] καὶ δοξάσωμεν[7] διὰ τοῦ παιδός σου Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι᾽ οὗ σοι δόξα καὶ τιμὴ [πατρὶ καὶ υἱῷ σὺν ἁγίῳ πνεύματι][8] ἐν τῇ ἁγίᾳ σου[9] ἐκκλησίᾳ καὶ νῦν [καὶ ἀεὶ][10] καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν.

1) σε add. Aeth. 2) add. ταύτης Aeth. 3) ἣν coni., om. Lat. Aeth. 4) 'zugleich' Aeth. 5) εἰς ἁγιασμόν Aeth. 6) αἰνέσωσιν Aeth. 7) δοξάσωσιν Aeth. 8) [. .] om. Aeth. 9) om. Aeth. 10) om. Lat.

Hier begegnen die Gedanken 1 und 4 — die Bitte um Wandlung fehlt —. Die Bezeichnung der Elemente als 'das Opfer der heiligen ἐκκλησία' ist unzweifelhaft ein Ausdruck,

der die Gewähr hohen Alters in sich trägt: es fällt weiterhin auf, daß auch in den typisch ägyptischen Epiklesen vor den Einsetzungsworten (Ser. § 11 und Ma.) die Elemente als 'Opfer' (τὴν θυσίαν ταύτην) bezeichnet werden. In denselben Liturgien fehlt aber an der gleichen Stelle auch die Wandlungsbitte, welche die syrischen Liturgien charakterisiert. Die Bitte um 'Vereinigung der Kirche' hat ihre Parallele[1] in der zweiten Epiklese der Serapionliturgie § 13 und der Didache 9_{4}, aber auch Ba. Die πλήρωσις πνεύματος ἁγίου der Genießenden erinnert an die πλήρωσον-Formel der ersten ägyptischen Epiklesen (Ser. § 11, Ma.), hat aber ihre volle inhaltliche Parallele in CAp. πνεύματος ἁγίου πληρωθῶσιν. Der στηριγμὸς τῆς πίστεως begegnet uns erweitert Ja. 43 f. εἰς στηριγμὸν τῆς ἁγίας σου καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας, ἣν ἐθεμελίωσας ἐπὶ τὴν πέτραν τῆς πίστεως und ähnlich Ma. copt. 28 f. εἰς ἐλπίδα ἐστηριγμένην, εἰς πίστιν. Die Schlußformel 'damit die Kommunikanten dich preisen' etc. ist dagegen wieder nur in einer ägyptischen Liturgie anzutreffen, nämlich der zweiten Epiklese bei Ma. 35 ff. Die Bezeichnung Jesu als *puerum tuum* = παιδός σου ist der Hippolytischen KO. geläufig, vgl. Schermann p. 39_{14} [= Funk II 79_{3}] 41_{3} 42_{6} 85_{5} und als alte liturgische Formel bereits durch I Clem. 59_{2-4} (vgl. Harnack z. d. St.) und Did. $9_{2.3}$ $10_{2.3}$, Mart. Polyc. $14_{1.3}$ gesichert[2]. Es zeigen sich also in diesem Text vorwiegend ägyptische Elemente, denen syrische beigemischt sind.

V

Ehe wir zur Behandlung der weiteren abendländischen Zeugen schreiten, muß eine Gruppe von Gebeten untersucht werden, die mit der Epiklese in engem Zusammenhang stehn, aber doch einen wesentlich anderen Charakter tragen: sie mögen

1) Daß auch die afrikanische Liturgie den Gedanken kannte, dürfte aus Cyprian und Augustin hervorgehn. Cypr. epist. 63_{18} 69_{5} Augustin sermo 227 t. V p. 973^{d} Ben.

2) Vgl. Bousset Kyrios Christos 68. R. Knopf zu I Clem. 59, 2.

als Opfergebete bezeichnet werden. Innerhalb der ersten drei Jahrhunderte ist die Eucharistie in dreifachem Sinne als Opfer aufgefaßt worden. Es gelten als das Gott dargebrachte Opfer erstens die Gebete, zweitens Brot und Wein, die von der Gemeinde oder einzelnen Mitgliedern auf dem Altar niedergelegt werden, drittens die heilige Handlung am Altar selbst als Analogon des Todesopfers Christi. Diese drei Gedanken sind nebeneinander in der Liturgie lebendig geblieben und auch mannigfach verknüpft worden: aus dem zweiten hat sich der selbständige liturgische Akt der Opferprozession, das sog. Offertorium entwickelt, welches die Niederlegung der zur Eucharistie bestimmten Elemente auf dem Altar zum Gegenstand hat. Die CAp. kennt noch keine eigentliche feste Offertoriumsformel, die bei dieser Handlung gesprochen werden müßte: sie schildert einfach die Überreichung der δῶρα 12_3 und schreibt stille Gebete für den Bischof vor, der sie in Empfang nimmt: 12_4 εὐξάμενος οὖν καθ' ἑαυτὸν ὁ ἀρχιερεὺς ἅμα τοῖς ἱερεῦσι. Hier dürfte die Wurzel der *secreta* in der römischen Messe liegen. Wenn wir aber jetzt auf die bereits oben S. 68 behandelte Epiklese zurückblicken, so wird uns die Bedeutung des dort als Fremdkörper empfundenen einleitenden Gedankens klar. Es ist das typische Opfergebet: 'Blicke freundlich auf diese vor dir liegenden Gaben, du Gott, der du nichts bedarfst, und habe Wohlgefallen an ihnen zur Ehre deines Christus'. Mit andern Worten: 'Nimm das Opfer freundlich an!'. Es ist der Kerngedanke aller Offertoriumgebete, der uns hier als Einleitung zur Epiklese begegnet. Wir halten ihn für unsere weitere Untersuchung fest.

(7) Blicke freundlich auf diese Gaben und hab an ihnen dein Wohlgefallen.

Die Basiliusliturgie hat dagegen bereits in ihrer ältesten Gestalt im Barberinianus eine εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς, welche ziemlich weitschweifig folgenden Gedanken Ausdruck gibt:

Ba. *Nimm uns freundlich an,* ἵνα γενώμεθα ἄξιοι τοῦ προσφέρειν σοι
79a Sw (a) τὴν λογικὴν ταύτην καὶ ἀναίμακτον θυσίαν ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων
319 Br ἁμαρτημάτων καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων·

(b) ἣν προσδεξάμενος εἰς τὸ ἅγιον καὶ ὑπερουράνιον καὶ νοερόν σου θυσιαστήριον εἰς ὀσμὴν εὐωδίας
(c) ἀντικατάπεμψον ἡμῖν τὴν χάριν τοῦ ἁγίου σου πνεύματος.
(d) ἐπίβλεψον ἐφ' ἡμᾶς, ὁ θεός, καὶ ἔπιδε ἐπὶ τὴν λατρείαν ἡμῶν ταύτην καὶ πρόσδεξαι αὐτὴν
(e) ὡς προσεδέξω Ἄβελ τὰ δῶρα, Νῶε τὰς θυσίας, Ἀβραὰμ τὰς ὁλοκαρπώσεις, Μωσέως καὶ Ἀαρὼν τὰς ἱερωσύνας, Σαμουὴλ τὰς εἰρηνικάς.
(f) ἔπιδε, ὡς προσεδέξω ἐκ τῶν ἁγίων σου ἀποστόλων τὴν ἀληθινὴν ταύτην λατρείαν, οὕτως καὶ ἐκ τῶν χειρῶν ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν πρόσδεξαι τὰ δῶρα ταῦτα . . . ἵνα καταξιωθέντες λειτουργεῖν ἀμέμπτως τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ εὕρωμεν τὸν μισθὸν τῶν πιστῶν φρονίμων οἰκονόμων ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἀνταποδόσεώς σου τῆς δικαίας.

Wir finden hier unter d die bereits in CAp. festgestellte Bitte 7: um Annahme des Opfers, dazu tritt in logisch guter Verbindung der Gedanke e.

(8) nimm es an, wie du die Opfer der alttestamentlichen Gottesmänner angenommen hast.

Voran geht eine ganz andere Reihe von Gebetsmotiven. Zunächst a:

(9) mach uns würdig, dies Opfer darzubringen.

Daran schließt sich ein Gedankenpaar, ohne innere Verbindung nach vorn und hinten, das auch aus inhaltlichen Gründen sich uns bald als Fremdkörper in diesem Offertoriumgebet erweisen wird:

(b) nimm das Opfer auf deinen himmlischen Altar zum Wohlgeruch

(c) und sende uns dafür den hl. Geist (vgl. 1).

Der Schluß f ist nichts anderes als eine Variante von 7—9. Das Offertoriumgebet der Basiliusliturgie ist also bereits eine Kompilation aus mehreren einfacheren Gebetskomplexen: 7 + 8, 9, b + c, 7 var.

Die Chrysostomosliturgie hat eine kürzere und klarere Formel:

Chr. 90a Sw 319 Br (a) κύριε ὁ θεὸς . . . ὁ δεχόμενος θυσίαν αἰνέσεων παρὰ τῶν ἐπικαλουμένων σε ἐν ὅλῃ καρδίᾳ, πρόσδεξαι καὶ ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν τὴν δέησιν καὶ προσάγαγε τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ

(b) καὶ ἱκάνωσον ἡμᾶς προσενεγκεῖν σοι δῶρα καὶ θυσίας πνευματικὰς ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων καὶ καταξίωσον ἡμᾶς εὑρεῖν χάριν ἐνώπιόν σου

(c) τοῦ γενέσθαι εὐπρόσδεκτον τὴν θυσίαν ἡμῶν

(d) καὶ ἐπισκηνῶσαι τὸ πνεῦμα τῆς χάριτός σου τὸ ἀγαθὸν ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα καὶ ἐπὶ πάντα τὸν λαόν σου.

Am Beginn steht eine Bitte a, welche als Opfer das Gebet bezeichnet und darum an dieser Stelle Fremdkörper ist, wo es sich um die realen Opfergaben der Gemeinde handelt. 10) nimm das Opfer unseres Gebets an.

Es folgt b die Bitte um Würdigkeit des Opfernden = 9 und die gut anschließende c um Annahme des Opfers = 7, dem ähnlich wie in b c der Basiliusliturgie eine Variante von 1 in Gestalt des Gebets d um Einwohnung des hl. Geistes in Priester, Gemeinde und Opfergaben folgt. Diese beide Male sich findende Formel wird durch Inhalt und Wortlaut gleichmäßig als Entlehnung aus dem Formelschatz der Epiklese gekennzeichnet. Wie sehr wir mit dieser Annahme im Recht sind, geht weiterhin aus dem ersten Vorbereitungsgebet am Beginn der Liturgie hervor: es heißt da:

Chr. ἔφιδε ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον
88 a Sw τοῦτο καὶ ποίησον αὐτὸ ἄχραντόν σου σῶμα καὶ τίμιόν σου αἷμα
309 Br εἰς μετάληψιν ψυχῶν καὶ σωμάτων.

Das ist nichts anderes als eine verkürzte Epiklese, in der die Gedanken 7 + 2 + 3 ähnlich wie in der Epiklese von CAp. vereinigt sind. Man hat also zur Formulierung solcher jüngeren Vorbereitungs- und Offertoriumgebete Gedanken der älteren Epiklesen benutzt: sie sind aus der Gläubigenmesse in die Katechumenenmesse und schließlich sogar in die Vorbereitungshandlung der Sakristei vorgewandert. Andrerseits können wir aber in CAp. (a) sehen, wie auch alte Epiklesen gelegentlich Wendungen des Opfergebets aufgenommen haben: der Prozeß hat sich in späterer Zeit nach beiden Richtungen kräftig weiterentfaltet.

Die Jakobusliturgie bringt in ihrer griechischen Gestalt drei Offertoriumgebete, von denen das erste, als εὐχὴ τῆς

προσκομιδῆς τοῦ Ἰακώβου bezeichnet ist (254 Sw 45 Br inc. ὁ ἐπισκεψάμενος). Darin betet der Zelebrant, daß Gott, der χαρισάμενος ἡμῖν . . παρεστάναι τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ καὶ προσφέρειν σοι τὴν φοβερὰν ταύτην καὶ ἀναίμακτον θυσίαν ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων πλημμελημάτων καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων ihn entsündigen und reinigen möge. Dieser — an Ba. (p. 317 Br) erinnernde — Gedanke kehrt in mancherlei Wendungen immer wieder und umrahmt breit den kurzen Satz καὶ εὐδόκησον, κύριε, δεκτὰ γενέσθαι τὰ προσαγόμενα ταῦτα δῶρα διὰ τῶν ἡμετέρων χειρῶν. Das dritte Gebet wird als εὐχὴ τοῦ ἁγίου Βασιλείου bezeichnet (258 Sw 47 Br inc. κύριε ὁ θεὸς ὁ κτίσας) und ist auch tatsächlich identisch mit dem Opfergebet der Basiliusliturgie. Diese beiden Texte fehlen in der syrischen Überlieferung und kennzeichnen sich auch dadurch als ziemlich späte Erweiterungen.

Dagegen ist das zweite Gebet (inc. ὁ θεὸς ὁ διὰ πολλήν) in beiden Textgestalten vorhanden und auch inhaltlich von Bedeutung. Es lautet in seinem Hauptteil:

Ja. 258 Sw 46 Br μὴ ἀποστραφῇς ἡμᾶς [+τοὺς ἁμαρτωλοὺς Gr., om. Syr.] ἐγχειροῦντάς σοι τὴν φοβερὰν ταύτην καὶ ἀναίμακτον θυσίαν· οὐ γὰρ ἐπὶ ταῖς δικαιοσύναις [τῇ δικαιοσύνῃ Syr.] ἡμῶν πεποιθότες ἐσμέν, ἀλλ' ἐπὶ τῷ ἐλέει σου . . . καὶ νῦν ἱκετεύομεν . . . ἵνα μὴ γένηται εἰς κατάκριμα τῷ λαῷ σου τὸ οἰκονομηθὲν ἡμῖν τοῦτο πρὸς σωτηρίαν μυστήριον, ἀλλ' εἰς ἐξάλειψιν ἁμαρτιῶν.

Die erste Bitte ist eine Variante des Gebets um Würdigkeit (9), die zweite ist dem Gedankenkreis der Epiklese entlehnt (5) und begegnet uns da bei Ba. und Ser. II. Es ist klar, daß bei der Epiklese, nicht aber schon beim Offertorium, der Wunsch nach sündentilgenden und nicht etwa zum Gericht führenden Genuß der Eucharistie seinen ursprünglichen Platz hat. Erwähnt mag ferner noch werden ein Vorbereitungsgebet des maronitischen Ordo communis I (Renaudot II 3)[1]:

Gott, der du angenommen hast das Opfer Abels auf dem Felde und Noahs in der Arche und Abrahams auf dem

1) Syrisch in dem Missale maronit. Qozchaja 1855 p. 3.

Gipfel des Berges und Davids auf der Tenne Dorans[1] des Jebusiters und Elias auf dem Berge Karmel und die Scherflein der Witwe im Opferstock: du Herr Gott nimm an diese Opfer, welche dargebracht werden dir auf den Händen meiner Schwachheit und meiner Sündhaftigkeit und mache durch sie, Herr Gott, ein gutes Gedächtnis den Lebenden und Toten, um derentwillen sie dargebracht werden, und segne die Wohnung derer, die sie opfern. Amen.

Da ist der Gedanke (8) breit ausgeführt: er begleitet die Zurüstung des Brotes auf dem Teller am Altar als Variante des Offertoriumgebets.

Im Laufe des IV Jh. begann man aber noch ein Viertes als Opfer in die Messe einzuführen und mit entsprechenden Gebeten zu begleiten, den W e i h r a u c h. Die ältere Zeit hatte die Anwendung des in heidnischen Kulten beliebten Räucherwerks für die Zwecke christlicher Gottesverehrung nachdrücklich abgelehnt[2]. Weder der Jerusalemer Bischof Kyrill in seiner katechetischen Erläuterung des Gottesdienstes (c. 350) noch die Liturgie der Const. Apost. VIII 12 reden von Weihrauch bei der Messe. Das älteste mir bekannte Zeugnis steht in dem 363 verfaßten siebzehnten Nisibenischen Gedicht des Ephraem Syrus (carm. 17, 37 ff. p. 29 = p. 108 § 4 Bickell). Es heißt da zum Lobe des noch amtierenden Bischofs Abraham von Nisibis:

Es sei dein Fasten eine Waffe unserm Land,
Dein Gebet ein Schild unsrer Stadt,
Dein Rauchfaß möge Versöhnung erlangen,
Gepriesen sei Er, der deine Opfer geheiligt hat!

Bereits der erste Herausgeber Bickell hat dazu bemerkt, daß hier keine Allegorie vorliegen kann, sondern von wirklichem Räuchern beim Gottesdienst die Rede sein muß. Es ist klar, daß hier kultische Funktionen aufgezählt werden: Fasten, Gebet,

1) II Reg. 24_{16} ff. Der Name schwankt in der Überlieferung.
2) Thalhofer-Eisenhofer Liturgik I ^{2} 391. Clem. Alex. Paed. II 8, 67_{1}. Tertull. apol. 42. coron. mil. 10. Arnob. adv. not. VII 26 f. VI 1.

Räuchern und Darbringung des eucharistischen Opfers[1]. Die Stelle lehrt aber zugleich, was nicht unwichtig ist, daß das Weihrauchopfer als liturgische Form eines Gebets aufgefaßt wird: eine Anschauung, die bereits Ps. 140 (141) $_2$ Apoc. 5 $_8$ 8 $_3$ Hermas Mand. X 3 vorliegt und seit der Zeit geläufig ist. Sodann erwähnt Johannes Chrysostomus in seinen um 390 zu Antiochia gehaltenen Matthäushomilien[2] den Gebrauch von Weihrauch in der Kirche; die aus der gleichen Zeit und Gegend stammenden apostolischen Kanones reden c. 4 von θυμίαμα τῷ καιρῷ τῆς ἁγίας προσφορᾶς, und die apostolischen Konstitutionen sprechen gleichfalls im Gegensatz zu ihren Quellen von θυμίαμα (II 26, 8. VII 30, 2). Die Pilgerin Aetheria[3] hat beim Gottesdienst in der Auferstehungskirche zu Jerusalem Weihrauch in reichem Maße zur Anwendung kommen sehen. Endlich gedenkt der bereits dem V Jh. angehörende Areopagite Dionysius[4] ausdrücklich in seiner Liturgieerklärung der Räucherung der Kirche zu Beginn des Gottesdienstes, und ein in Chalcedon 451 verlesenes Aktenstück erwähnt Weihrauchopfer von Privatpersonen[5].

---

1) Atchley (s. u. S. 91 Anm. 1) zitiert mit Recht das Testament Ephraems c. 55 f. (II p. 399 f. = p. 237 b. c ed. Rom.), wo der Sprecher den Weihrauch bei seinem Begräbnis ablehnt und dafür ermahnt, im Heiligtum zu räuchern und Gott Wohlgerüche zu spenden.

2) Hom. 88, 4 (VII 830 [e] Montf.) νῦν δὲ θυμιάματα μὲν αἰσθητὰ ἀποτιθέμεθα ἐν αὐτῇ (sc. τῇ ἐκκλησίᾳ), τὴν δὲ νοητὴν ἀκαθαρσίαν οὐ πολλὴν ποιούμεθα σπουδήν.

3) Aetheriae peregr. 24, 10 *ecce etiam thymiataria inferuntur intro spelunca Anastasis, ut tota basilica Anastasis repleatur odoribus.*

4) Dionys. Areop. de eccles. hierarch. III, 3, 3 (I p. 286 Cordier) καὶ τὸν ἱεράρχην ἐνθέως ἰδεῖν ἀπὸ τοῦ θείου θυσιαστηρίου μέχρι τῶν ἐσχάτων τοῦ ἱεροῦ μετ' εὐοσμίας ἰόντα καὶ πάλιν ἐπ' αὐτῷ τελειωτικῶς ἀποκαθιστάμενον, vgl. III, 2 p. 283. IV 2 p. 330. IV 3 p. 333.

5) Vgl. Menardus in Note 551 zum Gregorianischen Sacramentar: opera Greg. Magni III p. 428 Bened., wo auch auf den libellus Ischyrionis in der actio III von Chalcedon (IV 402 [a] Labbé) hingewiesen wird: ὥστε μηδὲ τὴν εὐωδίαν τὴν ἀπὸ τῆς θυσίας τῆς . . Περιστερίας ἀνενεχθῆναι πρὸς τὸν θεόν.

Dagegen fließen die Nachrichten aus dem Abendland uns recht spärlich zu: die älteste Notiz ist die immer wieder zitierte Stelle aus dem Lukaskommentar[1] des Ambrosius, in der von Räucherung des Altars gesprochen wird[2]. Denn die Behauptung des Liber pontificalis[3], Kaiser Konstantin habe dem Lateran und der Peterskirche mehrfach Räuchergefäße geschenkt, ist mir nicht sicher genug, um daraus den kirchlichen Gebrauch des Weihrauchs schon in Konstantinischer Zeit zu folgern. Aber dann stehen uns abendländische Nachrichten erst wieder aus dem VI Jh. zur Verfügung: Corippus, Gregor von Tours und Gregor der Große gedenken der liturgischen Anwendung des Weihrauchs.

Die Gebete, welche bei der Räucherung gesprochen werden, sind den bisher behandelten Gedankenkreisen nächstverwandt. Die einfachste Form gibt lediglich der Bitte Ausdruck, Gott möge den Weihrauch annehmen

---

1) Ambr. exp. in Luc. I 28 (zu 1 $_{12}$) I p. 1275 Bened. *utinam nobis quoque adolentibus altaria, sacrificium deferentibus assistat angelus:* Freilich besteht hier die Möglichkeit, daß der Sprecher bildlich sich mit dem *adolentibus* dem Zacharias (1 $_{9}$) angleicht: für wahrscheinlich halte ich es nicht.

2) Dazu hat E. Fehrenbach zwei andere Stellen aus Ambrosius gefügt (Cabrols Diction. d'arch. chrét. s. v. Encens V 1 p. 12). Er verweist auf Ambr. de Cain et Abel I 5, 19 p. 355 f. Schenkl: *nec verearis, ne in convivio ecclesiae aut grati odores tibi aut dulces cibi* (Brot, Honig) *aut diversi potus* (Wein, Milch) *aut convivae nobiles desint aut decentes ministri* (beides ist Christus). Aber die *grati odores* sind leider nicht Weihrauch, sondern Myrrhen: *ibi vindemiabis murram hoc est Christi sepulturam:* es ist also bei den *odores* an Salbung gedacht, und das paßt auch besser zum Bild des convivium als Weihrauch. Die Stelle scheidet also für uns aus. Auch de Joseph III 17 (p. 83 Schenkl) ist das *adolere altaria* vom Weihrauch des Gebets gebraucht, wie aus dem Citat Ps. 140 $_{2}$ und der Parallele *resina spiritalis* hervorgeht.

3) Lib. pont. 34, 12. 13. 18. Vgl. 46, 3 Xystus III schenkt ein Thymiaterion an S. Maria Maggiore und die Notiz 86, 11 über Sergius I (c. 700).

(11) εἰς ὀσμὴν εὐωδίας [nach Ex 29 ₁₈ u. ö.].

So das erste Weihrauchgebet der griechischen Jakobusliturgie inc. δέσποτα κύριε p. 217 Sw 32 Br. Damit wird öfter die Bitte verbunden, den Weihrauch anzunehmen, wie Gott die Opfer der alttestamentlichen Gottesmänner angenommen habe: eine Bitte, die uns bereits (als 9) in den Offertoriumsgebeten begegnet ist. Zu diesem Typ gehören folgende Gebete:

Ja. 219 Sw 32 Br = Ma. 2 Sw 118 Br — ὁ θεὸς ὁ προσδεξάμενος Ἄβελ τὰ δῶρα, Νῶε καὶ Ἀβραὰμ τὴν θυσίαν, Ἀαρὼν καὶ Ζαχαρίου τὸ θυμίαμα, πρόσδεξαι καὶ ἐκ χειρὸς ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν τὸ θυμίαμα τοῦτο εἰς ὀσμὴν εὐωδίας καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν etc.

Ja. 239 Sw 41 Br — (inc. δέσποτα). πρόσδεξαι ἐκ χειρὸς ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν τὸ θυμίαμα τοῦτο [εἰς ὀσμὴν εὐωδίας *hat* Vat. 2282 Par. 476] ὡς προσεδέξω τὴν προσφορὰν Ἄβελ καὶ Νῶε καὶ Ἀαρὼν καὶ Σαμουὴλ καὶ πάντων τῶν ἁγίων σου.

Ja. 243 Sw — (nur im Paris. 476) μετὰ θυμιάματος Ἀαρὼν καὶ Ζαχαρίου, τῶν θεραπόντων σου, καὶ πάσης εὐωδίας πνευματικῆς πρόσδεξαι καὶ ἐκ χειρὸς ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν τὴν τοῦ θυμιάματος τούτου ὁλοκαύτωσιν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν etc.

Ja. — Vat. 2282 (Mai p. 46): ἄλλη τοῦ θυμιάματος· ὁ γενόμενος ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ, κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ προσφέρων καὶ προσφερόμενος καὶ τὰς θυσίας προσδεχόμενος· πρόσδεξαι καὶ ἐκ χειρὸς ἡμῶν τὸ θυμίαμα τοῦτο εἰς ὀσμὴν εὐωδίας καὶ ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ σου.

Ordo com. I syr. II p. 4 Ren. = p. 5 ed. Qozchaia — Das reine Räucherwerk, das dir opfern die Söhne der gläubigen Kirche durch die Hände der Priester, o Allmächtiger, zur Versöhnung deiner Gottheit, nimm es an, in der Gnade deiner Freundlichkeit, erbarme dich der Reuigen, und wie angenommen wurde das Opfer Abrahams auf dem Gipfel des Berges, und wie dir wohlgefiel der Duft des Räucherwerks des Priesters Aaron, so möge dir wohlgefallen der Duft unseres Räucherwerks, und laß dich durch ihn versöhnen, (du) Gott vieler Barmherzigkeit.

Ebenda p. 6 = 18. = p. 11 f. ed. Rom. — Wir opfern [o Herr *om.* Q] vor dir dies Räucherwerk nach dem Vorbild des Priesters Aaron, der dir reines Räucherwerk opferte und das Verderben vom Volk Israel abwandte. Ja, ich bitte dich, Herr

p. 7 ed. Qozch.	Gott, nimm an diesen Duft des Wohlgeruches, den dir unsere Wenigkeit darbringt, für unsere Sünden etc.
Ordo com. II syr. ed. Rom. p. 5 = Ren. II p. 14.	Christus, der angenommen hat das Opfer des Hohenpriesters Melchisedek, nimm, o Herr, das Gebet deines Knechtes an und vergib die Sünden deiner Herde.

Unter den alttestamentlichen Vorbildern des Weihrauchopfers begegnet stets Aaron (nach Ex. 30), dem sich gelegentlich Samuel[1] (wegen I Regn. 7_{17} 16_{5}) und Zacharias (nach Luc. 1_{9}) beigesellen. Eine andere Typenreihe ist Abel, Noë, Abraham nebst (s. S. 85 f.) David, Elias und der Witwe am Tempel (Mc. 12_{42}). Es scheint, als ob die zweite Reihe zuerst im Zusammenhang des Offertoriumgebetes entstanden ist, ihm also ursprünglich angehört, während Aaron (Zacharias) von Hause aus den Typ des Rauchopfers darstellt: erst eine spätere Entwicklungsstufe zeigt uns dann die beiden Reihen gemischt. Melchisedeks Name erscheint nur vereinzelt: einmal angelehnt an Hebr. 5_{6} (Ps. 109_{4}), indem Christus als der Hohepriester κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ bezeichnet wird, dann aber in einem syrischen Räuchergebet auch direkt als alttestamentliches Beispiel eines zu Gottes Wohlgefallen Opfernden.

Ein dritte Weise des Weihrauchgebets spricht die Bitte aus, daß der Weihrauch

(12) emporgetragen werden möge vor Gott auf seinen himmlischen Altar.

Ja. 228 Sw 36 Br	σοὶ . . προσφέρομεν τὸ θυμίαμα τοῦτο· ἀναληφθήτω δή, δεόμεθα, ἐνώπιόν σου ἐκ τῶν πενιχρῶν ἡμῶν χειρῶν εἰς τὸ ἅγιον καὶ ὑπερουράνιόν σου θυσιαστήριον εἰς ὀσμὴν εὐωδίας καὶ ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν etc.

1) Ich kann den Verdacht nicht unterdrücken, daß es statt Samuel vielmehr Σολομών heißen muß: Samuels Opfertätigkeit wird im AT nur sehr beiläufig erwähnt, dagegen ist von Salomos Opfern mit Betonung die Rede. Und wenn Lit. Bas. 79^{a} Sw 320 Br sagt Σαμουὴλ τὰς εἰρηνικάς, so stehen wir ratlos, denn davon redet das AT nicht: aber Salomo bringt εἰρηνικάς dar III Regn. 3_{15} = 8_{64} 9_{25}. Aber Greg. Nyss. kennt unsern Text schon s. o. S. 3 Anm. 2.

Fast ebenso die Markusliturgie p. 2 Sw (Vat. = p. 26 [Rossan.]), p. 123 Br., die an anderer Stelle den Gedanken durch die Bitte um die

(13) Gegengabe des hl. Geistes erweitert.

Ma. ϑυμίαμα προσφέρομεν ἐνώπιον τῆς ἁγίας δόξης σου, ὁ ϑεός,
16 Sw ὃ προσδεξάμενος εἰς τὸ ἅγιον καὶ ὑπερουράνιον καὶ νοερόν σου
26 Sw ϑυσιαστήριον ἀντικατάπεμψον ἡμῖν τὴν χάριν τοῦ ἁγίου σου
118 Br πνεύματος etc.

Dasselbe Gebet hat auch die spätere Form der Chrysostomusliturgie aufgenommen p. 107 Sw 359 Br. Wir haben es aber auch schon S. 83 als einen Teil (*b c*) des Opfergebetes der Basiliusliturgie kennen gelernt und den Eindruck gewonnen, daß es dort Fremdkörper war. Und in der Tat, wer sich vor Augen hält, daß die liturgische Sprache bei ihrer schöpferischen Tätigkeit immer anschauliche Bilder formuliert, die erst im Laufe der Zeit durch den abnutzenden Gebrauch zu starren Formeln werden, kann nicht zweifeln, wohin dies Gebet ursprünglich gehört[1]. Nicht über Brot und Wein, die ja doch vor aller Augen liegen bleiben, hat der Priester in alter Zeit das Gebet gesprochen, daß Gott sie empornehmen möge vor sich auf seinen himmlischen Altar, sondern über den Wolken des Weihrauchs, die aus dem Rauchfaß aufstiegen und sichtbarlich emporwallten zur himmlischen Wohnung des Höchsten.

Den schlagenden Beweis für die Richtigkeit dieser Annahme liefert ein Gebet der Markusliturgie: es befindet sich inmitten des allgemeinen Fürbittgebetes und lautet

Ma τῶν προσφερόντων τὰς ϑυσίας, τὰς προσφοράς, τὰ εὐχαριστήρια πρόσ-
42 Sw δεξαι ὁ ϑεὸς εἰς τὸ ἅγιον καὶ ἐπουράνιον καὶ νοερόν σου ϑυσιαστήριον
129 Br ⟨εἰς ὀσμὴν εὐωδίας *add. copt.*⟩ εἰς τὰ μεγέϑη τῶν οὐρανῶν διὰ

1) E. G. Cuthbert F. Atchley A history of the use of incense in Divine Worship 1909 (Alcuin Club Collections XIII) p. 125 dreht das Verhältnis um und leitet das Weihrauchgebet aus dem eucharistischen Opfergebet ab: die Frage, wo die lebendige Anschauung vorliegt, hat er sich nicht gestellt. Er setzt im Ganzen die Einführung des Weihrauchs zu spät an, weil er die oben beigebrachten Zeugnisse nicht kennt.

τῆς ἀρχαγγελικῆς σου λειτουργίας, τῶν τὸ πολὺ καὶ ὀλίγον, κρύφα καὶ παρρησίᾳ, βουλομένων καὶ οὐκ ἐχόντων, καὶ τῶν ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ τὰς προσφορὰς προσενεγκάντων, ὡς προσεδέξω τὰ δῶρα τοῦ δικαίου σου Ἄβελ, τὴν θυσίαν τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ, Ζαχαρίου τὸ θυμίαμα, Κορνηλίου τὰς ἐλεημοσύνας καὶ τῆς χήρας τὰ δύο λεπτά. πρόσδεξαι καὶ αὐτῶν τὰ εὐχαριστήρια καὶ ἀντίδος αὐτοῖς ἀντὶ τῶν φθαρτῶν τὰ ἄφθαρτα, ἀντὶ τῶν ἐπιγείων τὰ οὐράνια, ἀντὶ τῶν προσκαίρων τὰ αἰώνια.

Wir haben ein Opfergebet vor uns, welches ähnlich dem der Basiliusliturgie zusammengesetzt ist: die Bitte um Annahme des auf dem Altar liegenden Opfers wird mit dem Hinweis auf die biblischen Typen — zu denen hier der Hauptmann Cornelius nach Act. 10 $_{4\cdot 31}$ neu hinzutritt — verbunden und eingeleitet durch das Gebet, diese Opfer durch Engelhand auf den himmlischen Altar tragen zu lassen. Daß wir eine Einwirkung des Weihrauchgebets vor uns haben, wird durch die Tatsache bewiesen, daß die hier glücklicherweise in mehreren Zeugen erhaltene Rubrik ausdrücklich Räucherung während dieses Gebets vorschreibt: der cod. Rossanensis notiert z. 7 nach Ἄβελ die Bemerkung καὶ βάλλει θυμίαμα. ὁ ἱερεὺς καὶ λέγει, der Rotulus Vaticanus hat an der gleichen Stelle *an Arabic interlineation: 'incenses'*, wie Swainson angibt; unsere beiden koptischen Zeugen bringen schon zu Beginn des Gebetes eine entsprechende Angabe[1]. Da wird also durch den wohl noch jetzt geübten Ritus die Übertragung der Weihrauchbitte in das Opfergebet über Brot, Wein und anderen Spenden zur Anschauung gebracht.

Wie alt diese Übertragung ist, zeigt die Diakonenlitanei der CAp. (VIII 13, 3), welche laut und der Gemeinde vernehmlich das große Fürbittgebet des Priesters nach vollendeter Konsekration begleitet. Da wird gebetet:

ὑπὲρ τοῦ δώρου τοῦ προσκομισθέντος κυρίῳ τῷ θεῷ ἡμῶν δεηθῶμεν, ὅπως ὁ ἀγαθὸς θεὸς προσδέξηται αὐτὸ διὰ τῆς μεσιτείας τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ εἰς τὸ ἐπουράνιον αὐτοῦ θυσιαστήριον εἰς ὀσμὴν εὐωδίας.

1) Im cod. Lips. f. 201 r يرفع البخور „er erhebt (= läßt aufsteigen) Weihrauch". Cod. Berol. f. P′ يقول القسيس وهو يبخر بالشوره „es spreche der Priester, indem er räuchert mit dem Rauchfaß".

Es ist zu beachten, daß der eigentliche Text der Liturgie diese Übertragung noch nicht kennt, sondern daß sie nur in dem der Priesterliturgie gegenüber sekundären Diakonengebet begegnet. Da unser Gesamttext um 380 fixiert ist, hat die Übertragung also schon vor dieser Zeit, demnach nicht gar so lange nach dem Aufkommen des Weihrauchs und der ihn begleitenden Gebete stattgefunden.

In die priesterlichen Gebete finden wir diese Formel übernommen in der syrischen Chrysostomusliturgie, die Renaudot II 245 übersetzt hat — das Original scheint noch nicht gedruckt zu sein:

> Te igitur deprecamur, domine optime et amator hominum, ut suscipiatur oblatio ista quam offerimus, coram maiestate tua super altare tuum spirituale, quod excelsius coelis est, in habitaculo angelorum, inter sanctorum conventus, in loco divinae tuae praesentiae, in tabernaculo primario secreti tui: ut per illam digni efficiamur propitiatione delictorum et remissione peccatorum.

Dies Gebet steht in der Überleitung von der Anamnese zur Epiklese.

VI

Wir wenden uns jetzt den abendländischen Zeugen zu und wollen aus Gründen, die bald klar werden sollen, die römischen Zeugen fürerst zurückstellen und mit der Behandlung der gallikanischen Quellen beginnen. Hier begegnen uns drei Typen der Epiklese, von denen nur der erste klare Verwandtschaft mit den echten orientalischen Epiklesen zeigt.

Miss. Goth. n 100. p. 214 — descendat, domine, in his sacrificiis tuae benedictionis coaeternus et cooperator paraclitus spiritus, ut oblationem, quam tibi de tua terra fructificante porrigimus, caelesti permutatione[1] te sanctificante sumamus, ut translata fruge in corpore, calice in cruore, proficiat meritis, quod obtulimus pro delictis.

1) permunerationem cod.

Gleich das erste Wort gibt dem Epiklesencharakter des Gebets kräftig Ausdruck, wie das ἐξαπόστειλον (Ja. Ma.) und ἐπιδημησάτω (Ser.) syrischer und ägyptischer Liturgie es ähnlich tut; auch die Häufung der Prädikate des hl. Geistes hat ebenda ihre Parallelen im allgemeinen und im einzelnen: *coaeternus* = συναΐδιον (Ja.), *paraclitus* = παράκλητον (Ma.). Die Elemente werden als Opfergabe, Früchte der Erde bezeichnet wie bei Ma. Ser. und Hipp. (s. S. 56. 74. 80), wobei das *tibi de tua* an τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν in der Anamnese bei Ba., Ma und Ro. § 25 erinnert. Es folgt die Bitte um Wandlung[1], die im nächsten Satze noch weiter ausgeführt wird, wie es der orientalischen Art entspricht; danach die Bitte um Segen, speziell um Sündenvergebung für den Genießenden, der zugleich als der Spender der Opfergabe, also der Elemente, erscheint: diese gelten faktisch wie bei Hipp. als Gabe der ganzen Gemeinde. Demnach bringt dieser Epiklesentyp die Gedanken 1. 2. 3 (wie CAp.) in einer an syroägyptische Liturgien anklingenden Form.

Andere Gebete desselben Typs, die gleichfalls mit *descendat* beginnnen, finden sich im Miss. Goth. n. 431 p. 284. Miss. Gall. p. 331 = 335, Mone IV p. 23 f.: sie bringen mancherlei beachtenswerte Varianten. Im Miss. Gall. p. 331 (= 335) heißt es *descendat . . verbum tuum sanctum, descendat inaestimabilis gloriae tuae spiritus, descendat antiquae indulgentiae donum*: da ist also die Logosepiklese, die uns bisher nur in Ägypten begegnete (S. 77), noch erhalten und mit der Geistesepiklese verbunden: dazu tritt eine dritte Bitte um das χάρισμα ἀρχαίας συγγνώμης, also um Sündenvergebung. Dieses Gebet hat auch keine Wand-

1) Brinktrine in seinem mit meiner Untersuchung vielfach parallel gehenden Aufsatz über die Entstehung der morgenländischen Epiklese (Z. f. kath. Theol. 42 [1918] 301—326. 483—518) kommt an diesem für ihn entscheidenden Punkt mit dem klaren Wortlaut der Texte deutlich in Konflikt, wenn er das Vorhandensein einer Wandlungsbitte hier leugnet (S. 318): er beginnt zu konstruieren, ehe er in aller Ruhe die Zeugen abgehört hat.

lungsbitte, es fährt vielmehr fort: *ut fiat oblatio nostra* (oder *haec*) *hostia spiritalis in odorem suavitatis accepta.*

Das Gebet bei Mone IV p. 23 stimmt mit CAp. darin überein, daß es die gleichen Gedanken in der gleichen Reihenfolge 7. 1. 2. 3 bringt, also dem eben behandelten Gebetskomplex die Bitte um freundliches Niederschauen auf dies Opfer voranschickt (s. S. 68): *Tu de caelis tuis propitius affavens hoc sacrificium nostrum indullentissima pietate prosequere.* Es folgt eine eigenartige Epiklese, welche weder Logos noch hl. Geist direkt nennt: *Descendat, domine, plenitudo magistatis, divinitatis, pietatis, virtutis, benedictionis*[1] *et gloriae tuae* – sie ist nächstverwandt mit den in den übrigen abendländischen Typen üblichen Segensbitten und zeigt die Auflösung der klaren Epiklesevorstellung. Die Schlußformel hat wieder in Ma. die besten Parallelen: *ut . . sumamus nobis monimentum fidei, sinceram dilectionem, tranquillam*[2] *spem resurrectionis atque immortalitatis aeternae in tuo filique tui ac* ⟨*spiritus sancti nomine*⟩[3] vgl. Ma. copt.: εἰς πίστιν ἀδιάκριτον, εἰς ἀγάπην ἀνυπόκριτον . . εἰς ἐλπίδα ἐστηριγμένην . . εἰς κοινωνίαν μακαριότητος ζωῆς αἰωνίου καὶ ἀφθαρσίας (vgl. auch Hipp. S. 80).

Daß es solche Epiklesen einst auch in Rom gegeben hat, zeigt die noch heutzutage am Charsamstag gesprochene Epiklese über dem Taufwasser[4]:

> Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus spiritus tui totamque huius aquae substantiam regenerandi fecundet effectu.

Sie ist der einzige römische Rest dieser im gallikanischen Ritus erhaltenen Form.

---

1) *benedictionibus* cod.

2) *sincerem dilectiones tranquilla* cod.

3) Ergänzt nach Miss. Goth. n. 57 p. 202 und n. 566 p. 227 sacrosancta munera etc.

4) Vgl. Miss. Rom., im Sacr. Gregor. 85, 10 p. 64. Sacr. Gelas. I 44 p. 570. Über dies Gebet s. Usener Archiv f. Rel.-Wiss. 7, 295 = Kl. Schriften IV 433.

Zu diesem Typ stellen sich naturgemäß zwei weitere Gebete, in denen gleichfalls den drei Gedanken 1. 2. 3 Ausdruck gegeben wird, die aber die Bitte um Herabkunft des hl. Geistes anders formulieren: Miss. Goth. n. 154 p. 227 *ut immittere*[1] *digneris spiritum tuum sanctum super haec sollemnia*, und Mone III p. 21 *ut his creaturis altario tuo superpositis spiritum*[2] *sanctificationis infundas*: hier bringt zudem die Schlußbitte *sit sumentibus medicina* die uralte in Ser. § 15 begegnende Auffassung des Abendmahls als eines φάρμακον ζωῆς (vgl. S. 76).

Einen zweiten Typus der Epiklese stellen diejenigen Gebete dar, in denen zuerst um Segnung der Opfergaben gebetet wird, während die Bitte um Ausgießung des hl. Geistes auf die Gaben an zweiter Stelle erscheint.

Miss. Goth. n. 271 p. 251 [post Sanctus] oramus, uti hoc sacrificium tua benedictione benedicas et spiritus sancti tui rore perfundas, ut sit omnibus legitima eucharistia per Chr.

Fast wörtlich ebenso lautet das Gebet bei Mone II p. 18 und V p. 27, nur daß es da an der üblichen Stelle der Epiklese hinter den Einsetzungsworten erscheint.

Der ursprüngliche Platz wird aber wohl der im Miss. Goth. n. 271 p. 251 auch wirklich überlieferte vor den Einsetzungsworten (= post Sanctus) sein, denn dieser Epiklesentyp entspricht in Stellung und Inhalt der altägyptischen Formel der Markusliturgie (s. o. S. 75).

πλήρωσον ὁ θεὸς καὶ ταύτην τὴν θυσίαν τῆς παρὰ σοῦ εὐλογίας (= *benedictione benedicas*) διὰ τῆς ἐπιφοιτήσεως τοῦ παναγίου σου πνεύματος (= *spiritus sancti tui rore perfundas*).

Daß hier in der gallikanischen Liturgie Einflüsse ägyptischer Texte vorliegen, dürfte auch aus der folgenden Epiklese sich ergeben:

Miss. Goth. n. 424 p. 283 [post sanctus] ut dominus . . speciem istam suo ministerio consecrandam caelestis gratiae inspiratione sanctificet et humanam benedictionem plenitudine divini favoris adcumulet.

---

1) *inmiscere* cod. 2) *sps*. cod.

Hier begegnen wieder eng verschlungen die zwei Bitten um *sanctificatio* = *benedictio* und um Sendung des Geistes (*inspiratione*, *divini favoris*), aber es tritt auch der bereits Mone IV p. 23 (s. S. 95) beobachtete an das ägyptische πλήρωσον erinnernde Ausdruck *plenitudine* auf; wozu auch Hipp. (S. 80) *in repletionem spiritus sancti* gestellt werden muß.

Wie eine abgeschwächte Form dieses Typs erscheinen die Gebete, in denen nur die *benedictio* und *sanctificatio* erbeten wird:

Miss. Goth. n. 57 p. 202 uti hoc sacrificium suscipere et benedicere et sanctificare digneris, ut fiat nobis eucharistia legitima in tuo filique tui nomine et spiritus sancti in transformationem corporis ac sanguinis domini dei nostri Iesu Christi.

Miss. Goth. n. 280 p. 253 [Contestatio !] et nunc domine . . supplices deprecamur, uti hanc oblationem benedicere et sanctificare digneris per Christum.

Möglich, daß die Offertoriumformeln (*suscipere*) einen ausgleichenden Einfluß geübt haben: die Stellung vor den Einsetzungsworten ist wenigstens bei Goth. n. 280 p. 253 gewahrt.

Zu diesen Gebeten gesellt sich das römische

Ro. § 23 Quam oblationem tu, deus, in omnibus, quaesumus, benedictam adscriptam ratam rationabilem acceptabilemque facere digneris, ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi filii tui domini nostri I. Chr.

durch seinen Inhalt wie durch seine Stellung. Es begegnet auch im Miss. Goth. n. 342 p. 266 bei der Rogationenmesse.

Ein dritter Typ verrät deutlich seine Herkunft vom Offertoriumgebet durch die Bitte um freundliches Anblicken der Opfergaben (7), der sich echte Epiklesegedanken gelegentlich anschließen.

Miss. Goth. n. 202 p. 236 Gall. p. 346 aspice[1] sincero[2] vultu, pie miserator, haec munera, qui[3] semper es propensus ad dona, et ipsa contemplatione oblata sanctifices naturali maiestate, qui perpetue sanctus es et sancta largiris.

1) *aspices* Goth. 2) *in caelo* Gall. p. 236, sinnlose Verlesung; infolgedessen ist zu *vultum* (sic) zugesetzt *tuum*.

3) *quae* Goth.

Miss. Goth. n. 505 p. 296	ut supraposita altario tuo munera laetus aspicias (= εὐμενῶς ἐπιβλέψῃς!) atque haec omnia obumbres sancti[1] filii tui spiritu[2], ut quot[3] ex hac tua benedictione acceperimus, aeternitatis gloria[m] consequamur.
Miss. Goth. n. 526 p. 298	[post sanctus] uti hanc oblationem, quam tibi offerimus . . . propitiatus aspicias, aspiciendo sanctifices, sanctificando benedicas.
Mone VI p. 29.	respice igitur, clementissime pater, fili instituta ecclesiae mystiria credentibus, munera a supplicantibus oblata et eroganda supplicantibus.

Das bereits (S. 95) behandelte Gebet Mone IV beginnt mit einem Satz, der ursprünglich wohl ein selbständiges Gebet unseres Typs gewesen ist.

Mone IV p. 23	tu de caelis tuis propitius affavens hoc sacrificium nostrum indullentissima pietate prosequere.

Ganz aus jedem Schema fällt die einzige noch nicht behandelte Epiklese

Miss. Goth. n. 538 p. 299	explentes sacrosancta caerimoniarum sollemnia, ritu Melchisedech summi sacerdotis oblata, precamur mente devota te, maiestas aeterna, ut operante virtute panem mutatum in carne, poculum versum in sanguine, illum sumamus in calice, qui defluxit in cruce ex latere.

Hier begegnet uns zuerst

(14) Melchisedech als Vorbild des christlichen Priesters, sein Opfer als Prototyp des Meßopfers;

den orientalischen Epiklesen ist dies Beispiel fremd: da begegnet Melchisedek stets nur in Weihrauchgebeten. Zu unserer Formel finden wir abendländische Parallelen in der mozarabischen Liturgie und Ro. § 26.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die gallikanische Epiklese nur noch formelhaft fortgeführt, nicht mehr in ihrer ursprünglichen Bedeutung lebendig empfunden wird.

Auch in der mozarabischen Liturgie liegt es klar zutage, daß die Epiklese ein Rudiment älterer Zeit ist, welches

1) *sanctus* cod. 2) *spiritus* cod. 3) *quod* cod.

in seiner ursprünglichen Bedeutung theologisch nicht mehr verstanden, mannigfach abgeschwächt, variiert, umgestellt, auch gelegentlich vervielfältigt wird und eine, wenn auch eifrig gepflegte, so doch mehr dekorative Rolle spielt. Trotzdem haben die mozarabischen Messen in ihrer reichen Fülle selbst in den abgeblaßten Formeln uns wertvolles Material aufbewahrt.

Zunächst sind die uns aus Gallien bereits bekannten Epiklesen mit *descendat* zu nennen. Obenan steht die ganz vollwichtige

Moz. n. 654 haec sunt, domine, verissima Novi Testamenti edicta libamina, . . haec duo a te elicita munera, quae tibi Melchisedech typicus ille sacerdos caeli domino obtulit atque ut a nobis in veritate offeretur promisit. Sanctificet, quaeso, descendens tuus patrisque spiritus sanctus haec oblata sacrificia, et faciat plenissime tui corporis sanguinisque conformia: ut haec tria, corpus, sanguis et aqua, per quae abluimur, pascimur et sanamur, percipientium protinus morbos excludant et indeficientem salutem adhibeant.

Da begegnet uns zunächst der bereits in Gallien angetroffene Hinweis auf Melchisedech[1] als Typ des Meßopfers. Dann folgt eine regelrechte Epiklese mit Wandlungsbitte und Gebet um den Segen des Genusses, dieser sogar auch leiblich verstanden: also die Gedanken 14 + 1 + 2 + 3 in seinem Hauptteil ganz dem altsyrischen Typ entsprechend. Die Formulierung *tuus patrisque spiritus sanctus* entspricht dem dogmatischen Standpunkt des *filioque.* Weitere Epiklesen der Art begegnen uns:

Moz. n. 917 descendat igitur, domine, super hoc altare compar tuus natura ille consolator spiritus, qui et oblatum in eo sanctificet munus et degustantium corda expiando inhabitet atque pro omnibus, [pro] quibus offertur, peremniter in sinu matris ecclesiae adunatos reservet.

---

1) N. 1420 begegnen Abel, Abraham, Melchisedek als Typen der Opfernden in einer Inlatio.

Moz. n. 1269 = 1323 ut . . unicum paracliti tui pignus . . inlabi et descendere sanctificaturus haec quae tibi offerimus iubens, quae in corporis et sanguinis domini nostri I. C. filii tui similitudinem a solis ortu et occasu offeri tibi ecclesiam tuam catholicam praecepisti: ut conformem efficiat claritatem eius; ut gustantes quam suavis est dominus satiemur mane misericordiam tuam, dum apparuerit manifestata gloria tua.

Hier finden wir neben dem alten Epiklesegedanken die ägyptische Formel von der Opferung, dem ὁμοίωμα σώματος καὶ αἵματος nebst der Bitte um heilsame Wirkung: 1 + 6 + 3.

Aber eine Bestimmtheit der Vorstellung ist nicht vorhanden. An die Stelle der dritten Person der Trinität kann auch eine unpersönliche Kraft treten, deren Wirkung allgemein umschrieben wird.

Moz. n. 387 virtus quoque tua de caelis descendens quaesumus, ut et nos ob perceptionem horum sacramentorum purificet et haec ipsa libamina, quae tibi offerimus, sanctificationis dono perlustret.

Oder es wird statt der *virtus*, die uns in Ägypten als δύναμις begegnet ist (S. 74), einfach die *benedictio* gesetzt:

Moz. n. 423 descendat, domine, de sedibus tuis benedictio tua, qua et nostri ieiunii oblatio sanctificetur et te haec libamina benedicente a nobis sanctificata sumantur.

Dieselbe Formel findet sich auch mit der Erwähnung des hl. Geistes verbunden:

Moz. n. 1191 ut in his sacrificiis benedictionum tuarum plenitudo descendat et infundas in eis imbrem spiritus tui sancti de caelis, ut fiat hoc sacrificium secundum ordinem patriarcharum et prophetarum tuorum: ut, quod ab illis tipice facientibus unigeniti filii tui significantibus adventum, tua maiestas acceptare dignata est, sic hoc sacrificium respicere et sanctificare digneris, quod est verum corpus et sanguis domini n. I. C. f. t., qui pro nobis omnibus factus est sacerdos et hostia.

Hier läßt sich gut die Vereinigung verschiedener Formeln beobachten. Die Erwähnung der *plenitudo* erinnert an die

auch im gallikanischen Ritus begegnende ägyptische πλήρωσον-Epiklese; die mit *infundas* beginnende Bitte findet sich, wie gleich gezeigt werden wird, sonst als selbständige Epiklesenform. Die Erwähnung des *sacrificium secundum ordinem patriarcharum* etc. bringt den Offertoriumsgedanken 8, aber unter Berücksichtigung von Hebr. 5_6 und Ps. 109_4, wie die Worte *secundum ordinem* zeigen. Da aber an diesen Bibelstellen als Typ nur Melchisedech genannt ist, haben wir auch für unsere Stelle Bekanntschaft mit dem Melchisedech-Gebet anzunehmen. Es folgt mit dem *respicere et sanctificare digneris* eine weitere, sonst für sich allein auftretende Offertoriumsformel. Zuletzt erscheint noch der Wandlungsgedanke. Eine straffe Gliederung und logische Verknüpfung der verschiedenen Bestandteile sucht man vergebens.

Es mag sofort ein weiteres Musterbeispiel solcher willkürlich zusammengesetzten Epiklesen folgen, das demselben *descendat*-Typus angehört:

Moz. n. 627 hanc quoque oblationem ut accepto habeas et benedicas supplices exoramus, sicut habuisti accepto munera Abel pueri tui iusti et sacrificium patriarchae patris nostri Abrahae et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech. Descendat hic quaeso invisibiliter benedictio tua, sicut quondam in patrum hostias visibiliter descendebat[1]. Ascendat odor suavitatis in conspectu divinae maiestatis tuae ex hoc sublimi altario tuo per manus angeli tui, et deferatur in ista sollemnia spiritus tuus sanctus, qui tam adstantis quam offerentis populi et oblata pariter et vota sanctificet.

Die Formel beginnt mit dem einstigen Offertoriumsgebet 7 und dessen normaler Fortsetzung 8 und dem abendländischen Melchisedech-Beispiel 14. Dann hebt eine eigentliche Epiklese mit *descendat* an (1), die freilich nur abgeschwächt um die *benedictio* bittet und das Beispiel der alttestamentlichen Opferer wiederum zur Fortsetzung hat (8). Rhetorisch geschickt — zu-

1) Vgl. Gen. 15_{17} Lev. 9_{24} III Reg. 18_{38}.

nächst wenigstens — ist, mit *ascendat* beginnend, das einstmalige Weihrauchgebet angeschlossen als Bitte um Annahme des Opfers, das von Engelhand emporgetragen werden soll (12). Dabei ist aber die Ungeschicklichkeit unterlaufen, daß die Gaben *ex hoc sublimi altario tuo* emporgetragen werden sollen, während doch das *sublime altare* nicht auf Erden, sondern oben im Himmel ist: es hieß in der Vorlage natürlich *in sublime altare tuum*, wie der Text des römischen Kanons § 27 richtig aufbewahrt hat. Nun folgt aber, entsprechend dem ursprünglichen (Weihrauch-)Gebet auf das *ascendat* des Opfers das Herabsteigen des hl. Geistes (13) und bringt damit in die ganze Komposition ein unerfreuliches Auf und Ab, denn das *ascendat* ist bereits nach rückwärts als Antithese zum *descendat* der Epiklese verwertet und löst nun ein zweites *deferatur* aus. Da sieht man besonders klar, wie fertige Formeln aneinander geschoben sind. Wichtig ist die Beobachtung, daß hier der ursprüngliche Zusammenhang der Formeln 12 + 13 noch so stark gewahrt ist: darin liegt der Beweis, daß wir in der *ascendat*-Bitte nicht etwa eine Herübernahme des fast gleichlautenden Gebetes aus dem römischen Kanon § 27 in die spanische Liturgie vor uns haben — denn dort fehlt ja die Ergänzung durch 13 — sondern daß diese Gebete ihr Eigenleben in der mozarabischen Liturgie führen und als Parallelen zum römischen Kanon zu würdigen sind.

Eine ganz ähnliche Komposition zweier mit *descendat* beginnenden Epiklesen steht im Liber ordinum:

Lib. O. p. 265_5 petimus ergo maiestatem tuam, ⟨ascendant⟩[1] preces humilitatis nostrae in conspectu tuae clementiae et descendat super hunc panem et super hunc calicem plenitudo tuae divinitatis. Descendat etiam, domine, illa s. spiritus tui incomprehensibilis maiestas, sicut quondam in patrum hostiis mirabiliter descendebat: ac praesta, domine, ut huius panis vinique sub-

1) Fehlt in der Hs.: so oder ähnlich, etwa *accipias* o. dgl. zu ergänzen.

stantia sanis custodiam adhibeat, languentibus medicinam infundat etc.

Es ist beachtenswert, daß der zweite Teil dieses Gebets ganz unbefangen von der Substanz des Brotes und Weines auch nach der Konsekration spricht. Mit einer dem Offertorium entlehnten Formel (*sereno vultu respicias*) finden wir eine *descendat*-Epiklese vereinigt im Lib. Ord. p. 269_{13}. Moz. n. 1022 bis.

Eigentümlich erscheint zunächst die folgende Epiklese, in welcher an die Stelle des hl. Geistes ein Engel tritt.

Moz. n. 1333 descendat de regali tuae solio potestatis angelus pacis et gratiae, qui et oblata sanctificet et vota populi serenitatis tuae nutibus repraesentet.

Doch finden wir auch sonst den Engel[1] — den wir ja schon als Träger des (Weihrauch-)Opfers auf dem himmlischen Altar kennen — als den Vermittler der *sanctificatio* der Opfergaben (Moz. n. 718. 935. Mi. p. 989 d [inlatio] p. 1031 b Lib. Ord. p. 279_{12}. 428_{24}), der andrerseits die Gebete der Gläubigen wieder vor Gottes Thron trägt. Lehrreich ist da besonders das ausführliche „Post pridie" der Michaelismesse mit der Bitte

Moz. n. 971 ut precum nostrarum portitorem Michaelem archangelum habere mereamur, quo te favente pacem fideles obtineant semper.

Diese ursprüngliche Funktion hat wohl die Erwähnung der Engel als der Träger erst des Gebets-, dann des Weihrauchs-Opfers in die Epiklese eingeführt: woraus die Vorstellung erwuchs, daß der Engel, der die Gebete der Gläubigen emportrage, vorher den Segen auf die Gaben herabgebracht habe.

Dem *descendat* am nächsten steht die Wendung *inlabere*; so n. 781. 1015, aber besonders wirkungsvoll in

Moz. n. 1259 Veni, sancte spiritus, inlabere his sacrificiis, quae omnis tibi litat ecclesia.

1) Über den „angelus pacis" vgl. P. Glaue in der Monatsschrift f. Gottesdienst 22 (1917).

Es ist festzustellen, daß diese Formel sich auch als Anrede an Christus findet:

Moz. n. 700 Christe . . . his sacrificiis propitiatus inlabere hisque benedicturus descende: sint haec quae tibi offerimus libamina ita plenitudine benedictionis tuae referta, ut resurrectionis tuae festa celebrantibus *[es ist dom. I post pascha]* optatam pariant medicinam.

So wohl auch in der folgenden Formel

Moz. n. 709 Et ideo per eius mortem poscimus et rogamus, ut his sacrificiis ita propitius inlabi iubeas[1].

Ein eigentümliches Schwanken zwischen Christus und dem hl. Geist zeigt das folgende Gebet:

Moz. n. 1314 Ingenite genite, huic quaesumus inlabere sacrificio tuus coaeterne paraclite spiritus, ut dignetur nostris quoque ingerere sensibus.

Im weiteren Fortgang des Gebetes ist wieder Christus angeredet, so daß man als Sinn der zerstörten Konstruktion vermuten wird: „Christus, nimm Wohnung in diesem Opfer, damit dein hl. Geist in unseren Sinnen wohne“.

An Gott den Vater richtet sich mit ausgeprägter Deutlichkeit die folgende Epiklese

Moz. n. 1039 Audi, deus pater omnipotens, preces nostras, et sacrificiis a te institutis totus inlabere.

Ein ähnliches Gebet ferner

Moz. Mi. p. 854 inlabere, quaesumus omnipotens deus, super sacrificii huius libationem, quam tibi deferimus.

An den *dominus* ohne nähere Bezeichnung, also doch wohl an Gott Vater, wenn auch vielleicht ursprünglich an Christus, richtet sich die formelhafte Epiklese

Moz. n. 1409 inlabere, domine, oblatis tibi sacrificiis et susceptis fidelium votis requiem iube prorogari defunctis.

Dasselbe begegnet wörtlich wieder Mi. p. 1026[b].

Die letzten zwei Formeln (n. 1409. Mi. p. 1026) zeigen aber deutlich, wie stumpf bereits das Gefühl für den eigent-

1) *iubeas* = *digneris* wie n. 1015.

lichen Sinn der Epiklese geworden ist: denn sie stehen „post nomina“, d. h. als Offertoriumsgebete. Und dasselbe gilt von dem mit doppelter Epiklese verbundenen Gebet

Mi. p. 891 c super altare tuum . . . panis ac vini ab unigenito tuo, domino nostro, holocausta instituta proponimus *[so weit reines Offertoriumsgebet]* eaque sancti spiritus rore perfundi deposcimus; dignetur, quaesumus, super illa inlabi spiritus sanctus; dignetur illa sanctificata suscipere illorum institutor, tuus unigenitus filius.

Eine wirkungsvolle und sonst unbekannte Form der Epiklese ist der mit *adesto* beginnende und an Christus gerichtete Gebetsruf:

Moz. n. 579 adesto, quaesumus d. I. Christe, medius inter servulos huius cenae convivii editor . . . hos super sacratissimam mensam propositionum panes eadem qua tunc benedictione perlustra: atque hunc vini hauriendum salutaris calicem velut illum in tempore a discipulis haustum Novi Testamenti tuum sanctificatione efficito sanguinem.

Moz. n. 1342 adesto, domine, placatus plebium tuarum precibus et his sacrificiis a te institutis profluam benedictionem infunde de caelis.

Eine verwandte Formel begegnet wieder als Offertorium

Moz. n. 1133 adesto, domine, supplicationibus nostris, et famulorum tuorum oblationibus praesentiam tuae virtutis intersere.

Hierher gehören die Worte, welche nach Angabe der gedruckten Ausgabe der Liturgie regelmäßig die Rezitation der Einsetzungsworte einleiten:

Moz. Mi p. 116 c p. 550 a b adesto, adesto, Iesu, bone pontifex, in medio nostri, sicut fuisti in medio discipulorum tuorum: sanctifica hanc oblationem, ut sanctificata sumamus per manus sancti angeli tui, sancte domine et redemptor aeterne. Dominus noster Iesus Christus in qua nocte tradebatur etc.

Das Gebet ist eine volle Parallele zu n. 579, nur daß es vor den Einsetzungsworten steht: es ist mit diesen in keiner

Weise organisch verbunden und auch nicht von Hause aus als Einleitung oder Überleitung zu ihnen gedacht. Auch die unmotivierte Erwähnung des Engels kann nicht ursprünglich sein, so daß wir in dieser Form ebenso wie in den andern „post nomina" stehenden nicht etwa eine uralte Epiklese vor der Einsetzungserzählung nach ägyptischem Muster (S. 74) erblicken dürfen, sondern eine durch vielleicht recht späte Willkür an seine jetzige Stelle verschlagene weniger gute Seitenbildung zu dem viel besseren und recht altertümlichen Gebet n. 579, welches passend auf die Erzählung folgt.

Eine weitere Reihe von Epiklesen ist durch das Stichwort *emitte* bezeichnet:

Moz. n. 297 emitte in his hostiis spiritum sanctitatis, qui et oblata sanctificet et oblatores propitiabili respectu perlustret.

Moz. n. 360 emitte spiritum tuum de sanctis caelis tuis, quo sanctificetur oblata, suscipiantur vota, expientur delicta et cunctis ex hoc sumentibus donetur criminum indulgentia atque aeternae promissionis gaudia sempiterna.

Von ungewöhnlich drastischer Deutlichkeit ist eine Epiklese des Liber Ordinum für die Krankenmesse:

Lib. O. p. 370_{20} deprecamur, ut de sede maiestatis tuae virtutem sancti spiritus summa velocitate transmittere digneris super hoc tibi praeparatum altare et hunc panem et hunc calicem benedicendo benedicas et sanctificando sanctifices: quatenus, ubi haec sacramenta ingressa fuerint[1], confestim omnis legio et venena saeva daemoniorum . . . discedat.

Eine schöne Logosepiklese dieser Form ist auch erhalten

Moz. n. 452 mitte Verbum tuum e caelis, domine, quo abluantur delicta et sanctificentur oblata.

Auch die bereits behandelten Abschwächungen begegnen uns:

---

1) nämlich in den Leib des Kranken.

Moz. n. 378 emitte, Christe filius dei, de sanctis caelis tuis copiam tuae benedictionis . . . et haec libamina benedictione sanctificentur tuae virtutis.

Moz. n. 98 e caelis ignem tui amoris emitte ... quo et hanc ... oblatam tibi sanctifices hostiam.

Moz. n. 1173 immitte nunc super sacrificium imbres tuae benedictionis [vgl. n. 1191].

Andere *emitte*-Formeln begegnen n. 736. Mi. p. 911 [b]. 1025 [a]. Lib. Ord. p. 430_7.

Hiermit verwandt ist die Christusepiklese der ambrosianischen Gründonnerstagsmesse (Sacr. Berg. n. 492 [a]):

Tuum vero est, omnipotens pater mittere nunc nobis unigenitum filium tuum, quem non quaerentibus sponte misisti. Qui cum sis ipse inmensus et inaestimabilis, deum quoque ex te inmensum et inaestimabilem genuisti, ut, cuius passione (= passioni) redemptionem humani generis tribuisti, eius nunc corpus tribuas ad salutem.

Damit nächstverwandt sind die durch *infunde* charakterisierten Epiklesen.

Moz. n. 854 ut infundere digneris spiritum tuum sanctum super haec sollemnia, ut fiat nobis legitima eucharistia in tuo filiique tui nomine et spiritus sancti benedicta in transformatione corporis domini n. I. C.

Moz. n. 1111 ut infundas his hostiis sancti tui spiritus largitatem.

Moz. n. 1377 ut his creaturis superpositis altario tuo spiritum sanctificationis infundas, ut per transfusionem caelestis atque invisibilis sacramenti panis hic transmutatus in carnem et calix transmutatus in sanguinem sit offerentibus gratia et sumentibus medicina.

Da haben wir noch voll den alten Zusammenhang der Epiklesethemata 1 + 2 + 3, während sonst die Kraft der ursprünglichen Anschauung erloschen zu sein scheint: vgl. n. 7. 25. 279, 772. Mi. p. 977 [d]. Lib. Ord. p. 276_8. Die *infusio spiritus sancti* wird auch Lib. Ord. p. 279_4 in einem Gebet „post sanctus", also einem Offertorium erbeten, ebenso Moz. n. 125. 617; die Wendung *spiritus sancti rore perfunde* begegnet Mi. p. 891 [c] (s. o. S. 105); ferner n. 980 *sci. sp. lumen infundas* in Verbindung mit der Bitte *sereno vultu respicias.*

Die bisher behandelten Epiklesen können wir sämtlich dem auch bei den gallikanischen Messen festgestellten ersten syrischen oder dem ägyptischen Typ zurechnen, obwohl bereits vielfach der Einfluß des Offertoriums deutlich zutage tritt.

Aber auch der zweite Typ der abgeschwächten Epiklese in Gestalt der einfachen Segnungs- und Heilungsbitte ist reichlich in der mozarabischen Liturgie vertreten. Einige Beispiele mögen genügen:

Moz. n. 79 sanctifica haec munera impuris manibus tibi delibata. Vgl. n. 107. 116. 225. 234. 405. 414. 489. 507. 534. 570. 588. 690. 836. 845. 926. 989. 1057. 1102. 1137. 1146. 1237. 1395. 1413. Mi. p. 727. 847. 914. 1002. Lib. Ord. p. 238. 246. 257. 271. 296. 306. 315.

Moz. n. 161 ut sanctificans haec, quae tibi offerimus, nos ipsos benedicas perceptione hostiae huius vgl. n. 1296 bis. Lib. Ord. p. 282.

Moz. n. 288 tu de tuis sanctis sedibus benedictionem his holocaustis impertiens. Vgl. n. 470. 1184. Lib. Ord. p. 317.

Moz. n. 396 ea quae tibi offerimus luce perlustres aeternae sanctificationis. Vgl. n. 672. 997.

Moz. n. 498 benedic, quaesumus, domine, hoc sacrificium nostrum. Vgl. n. 179. 261. 443. 516. 561. 872. 908. 944. 953. 1404.

Moz. n. 552 benedictione solita oblatum tibi hoc sacrificium sanctifica. Vgl. n. 134. 461. 863. 890. 944. Lib. Ord. p. 417.

Auch die Wirkung wird betont in

Moz. n. 727 ut haec libamina spiritus tui sancti benedictione respergens sumentium visceribus sanctificationem adcommodes.

Breit ausgeführt ist die Segensbitte in

Moz. n. 745 quaesumus, tremende clementissime pater, ut hanc hostiam in similitudinem corporis et sanguinis eius tibi oblatam per signum crucis sanctifices et benedicas, in signo crucis suscipias et adsumas, nobisque famulis tuis eiusdem crucis vexillo praenotatis placatus distribuas, benignus impertias. Vgl. Mi. p. 1035. Lib. Ord. p. 376.

Die Betonung des Kreuzeszeichens ist durch das Fest der Kreuzeserfindung, zu dem das Gebet gehört, motiviert.

Moz. n. 1128 = 1368 — ut oblationem hanc spiritus tui sancti permixtione sanctifices et corporis ac sanguinis filii tui d. n. plena transfiguratione conformes, ut hostiâ, qua nos redemptos esse meminimus, mundari a sordibus facinorum mereamur.

Schon in der gallikanischen Liturgie war bei den Formeln dieses Typs starke Einwirkung des Offertoriums zu beobachten. Das tritt hier in viel reicherem Maße auf, so daß von einem völligen Übergehen zum dritten Typ der übernommenen Offertoriumsgebete gesprochen werden kann.

Die Weihung des Opfers durch Engel wird erbeten und die Wirkung des Sakraments erwähnt in

Moz. n. 935 — tu ad sanctificanda haec oblata tibi libamina salutis e caelo nuntium mitte, qui et ad te nostrorum vulnerum causas deferat et apte optatam nobis exhibeat medicinam.

Mi. p. 1031^{b} = Lib. Ord. p. 428_{24} — ut . . . huius sacrificii munera per manus angeli tui iubeas sanctificari.

Gern wird aber die Bitte um Sendung eines Engels mit der meist vorausgehenden Bitte um gnädige Annahme des Opfers verbunden:

Moz. n. 718 = n. 1359 — te . . . rogamus et petimus, ut oblata in conspectu tuo nostrae servitutis libamina ipse tibi acceptabilia facias et accepta discurrente sancto angelo tuo nobis sanctificata distribuas: ut, dum corda nostra corporis et sanguinis filii tui domini nostri commixtione purificas, petitiones nostras in odorem suavitatis accipias.

Dies Gebet berührt sich nahe mit n. 935, wo der Engel als Träger der Gebete und Spender des Heilmittels erscheint.

Mi. p. 990^{b} = Lib. Ord. p. 279_{9} — haec hostia panis ac vini, quae a me indigno tuo sunt imposita altario, e regalibus sedibus tuis, aeterne omnipotens deus, intuere vultu placabili et benedic per manus angeli gloriosi.

Die Bitte um freundliche Annahme des Opfers und zugleich die Erwähnung des Engels als des himmlischen Opferboten gehört aber in den Gedankenkreis der orientalischen Offertorien- und Weihrauchgebete und ist dort ursprünglich. Daraus ergibt sich, daß auch hier der ältere Platz dieser Engelgebete im Offertorium war. Wir werden uns deshalb nicht wundern, einmal dies Gebet sogar mitten in der Praefatio (Inlatio) zu finden.

Lib. Ord. p. 278_{25} = Mi. p. 989[d] placita tibi sint haec sacrificia eaque[1] per manus angeli tui ipse sanctifica.

Die weitaus häufigere Form ist aber die auch in Gallien beliebte Verbindung der Bitte um freundliche Annahme des Opfers mit dem Gebet um Segnung und Heiligung: da ist also ein reines Offertoriumgebet an die Stelle der Epiklese getreten.

Moz. n. 61 oblatum tibi hoc sacrificium . . . serenus accepta et illa invisibili gratia tuae benedictionis sanctifica. Vgl. n. 16. 43. 89. 143. 152. 206. 243. 432. 479. 543. 636. 663. 962. 1006. 1164. 1422. 1457. Mi. p. 182 a 642 d. 778 d. 791 b. 986 a. 1016[a]. Lib. Ord. p. 309_{20}. 311_{25}. 412_{30}.

Moz. n. 170 ut has tibi iubeas propitius oblatas hostias intueri atque caelestis benedictionis sanctifices largitate. Vgl. n. 1093 und 1187, wo nur die erste Hälfte begegnet. 1386.

Moz. n. 809 ut hanc oblationem nostram respicere et benedicere digneris, sicut benedicere dignatus es munus Abel iusti pueri tui.

Moz. n. 790 suscipe . . . sacrificia te auctore instituente decreta, quo inlibatae virginis in utero quondam membra, in qua verbum caro fieret, quibus hoc rite sacrificium competeret, immaculate formasti: in cuius haec similitudinem corporis et sanguinis munera

---

1) *et que* liest Ferotin und fügt deshalb *offerimus* hinter *tui* ein: was durch die Parallele dieses Gebets in Mi. p. 989[d] und 1031[b] widerlegt wird. Er hat offenbar ein 'westgotisches' *a* für *t* gelesen.

ingerimus, et ut plenitudinem debitae sanctificationis te ditificante obtineant supplicamus. quia tu vere ignis es, qui patrum nostrorum acceptans sacrificia divinitus consumpsisti: quemadmodum Eliae quoque victimam . . . adsumendo finisti. simili nunc, quaesumus, has hostias dignatione suscipias.

Dieses mit theologischen Reflexionen durchsetzte Gebet bringt wiederum die uns aus Ägypten bekannten Formeln von der *similitudo corporis et sanguinis* und der *plenitudo sanctificationis*: sodann wird das alttestamentliche Beispiel des Elias zitiert als Vorbild des gottgefälligen Opfers. Der Offertoriumscharakter ist weiterhin durch die Formel „blicke freundlich auf unsere Gaben" (= 7) stärker betont in den folgenden Beispielen:

Moz. n. 980 ut . . . oblatas tibi victimas sereno vultu respicias sumentibusque ex eis sancti spiritus lumen infundas.

Moz. n. 315 intuere propitius . . . et de illa aethereae arcis quadriformis machinae sede haec libationum munera vultibus adtende serenis; . . haec . . solita benignitate sanctificia: sit conformis in proprietate nominum corporis et sanguinis Iesu C. d. n. placita acceptaque libatio.

Mi. p. 964 hanc salutiferam hostiam tuis coram proponentes altaribus rogamus, ut de tuis caelestibus thronis benignus inspicias placabiles, pius suscipias, sanctus sanctifices, benedictus benedicenda respicias sancticataque nobis famulis tuis attribuas. Vgl. n. 34. 306. 333. 342. 1075. Mi. p. 990 b = Lib. Ord. p. 279 (s. o. S. 109). Mi. p. 1027 b. Lib. Ord. p. 269_{14} (mit *descendat*-Epiklese verbunden). In der „Inlatio" begegnet diese Formel Lib. Ord. p. 369_{22}.

Besondere Beachtung verdienen wegen ihrer nahen Berührung mit den römischen Gebeten die beiden folgenden Epiklesen:

Moz. n. 1288 Commemorantes ergo redemptoris nostri praecepta simulque passionem et in caelum ascensionem offerimus tibi, deus pater omnipotens, haec dona et munera et fidelium tuorum sacrificia inlibata: quae

benedicere et sanctificare digneris et in conspectu tuae maiestatis acceptare.

Lib. Ord. p. 321 $_{34}$ = Moz. n. 1440 Voran geht eine Anamnese des *Credimus*-Typs. Dann folgt: te petimus et rogamus, omnipotens pater, ut accepta habeas et benedicere digneris haec munera et haec sacrificia inlibata, quae tibi inprimis offerimus pro tua sancta ecclesia catholica, quam pacificare digneris per universum orbem terrarum in tua pace diffusam. Memorare etiam, quaesumus, domine, servorum tuorum, qui tibi in honore sanctorum tuorum N. N. reddunt vota sua deo vivo ac vero pro remissione suorum omnium delictorum. Quorum oblationem benedictam, ratam rationabilemque facere digneris, quae est imago et similitudo corporis et sanguinis Iesu Ch. f. t. ac redemptoris nostri.

Lib. Ord. p. 311 $_{25}$ = p. 329 $_{5}$ te, omnipotens deus, petimus et rogamus, ut oblationem hanc, quam tibi propter famulos tuos referimus, suscipere digneris propitius et eorum libamina ipse tibi facias acceptabilia, ut per spiritum tuum sanctum sanctifices et corda simul et corpora a peccatis expurges: ut, dum corda nostra Christi corporis sanctificatione purificas, et preces eorum exaudias et holocaustum nostrum in odorem suavitatis accipias.

Moz. n. 1431 faciasque hanc hostiam vivam placentem tibi, sanctam ac benedictam: referatur in sacrificio iustitiae, ex quo in excelsis suavitatis odor ascendat etc.

Daß dies von Hause aus Offertorien sind, bedarf nunmehr wohl keiner weiteren Beweisführung. Über den Einschub der Fürbitte in Lib. Ord. p. 321 f. wird später noch zu handeln sein: er ist klar motiviert dadurch, daß die ganze Messe die Überschrift trägt: *missa pluralis*[1] *pro eis, qui in natalicia martirum vota sua domino offerunt.* Auch p. 329 ist eine *missa pluralis,* also eine oft angewandte Votivmesse.

Selbst die einfache Bitte um Annahme des Opfers, das reine Offertorium, findet sich nicht selten an der Stelle der Epiklese:

---

1) d. h. für mehrere Personen.

Moz. n. 188 ut appositum tibi hoc holocaustum ita placide acceptare digneris. Vgl. n. 270. 351. 369. 525. 1030. 1066. 1218. 1350. Mi. p. 1000 d. 1009 b. 1019 c. Lib. Ord. p. 261_{20}. 284_{18}. 292_{9}. 338_{7}. 343_{11}. 350_{14}.

Moz. n. 818 ut acceptum habeas et efficias ratum huius oblatum diei sacrificium. Vgl. n. 1120.

VII

Das umgekehrte, ganz analoge Bild zeigt uns eine Durchmusterung der Offertoriengebete.

In der gallikanischen Liturgie vollzog sich das Offertorium in der Weise, daß das Brot in einer turmartigen Büchse, der Wein in einem Kelch unter dem Gesang des Chores (*Sonus* mit folgenden *Laudes*-Alleluia) zum Altar getragen wurde. Darauf rezitierte nach zwei einleitenden Gebeten (*Praefatio* und *Collectio ante nomina*) der Priester die Namen der Opfernden und der Toten, deren man dabei gedachte (*Diptycha*) und schloß mit der Bitte um Annahme des Opfers, in welche vielfach eine Fürbitte für die eben rezitierten Namen verwebt wurde (*Collectio post nomina*). Sehen wir die Texte der gallikanischen Sakramentarien durch, so finden wir eine starke Verwilderung und zugleich Verkümmerung des alten liturgischen Gedankens des Offertoriums. Vielfach ist die Bitte um Annahme des Opfers ganz verschwunden oder etwa in das später zum Friedenskuß gesprochene Gebet *ad pacem* versetzt; dafür tritt dann die Fürbitte für die Opfernden um so nachdrücklicher in den Vordergrund. In späterer Zeit[1] scheint man dem Priester vor all diesen Gebeten beim Entgegennehmen der Opfergaben die alte Epiklese in den Mund gelegt zu haben: *Veni sanctificator omnipotens aeterne Deus et benedic hoc sacrificium tuo nomini praeparatum per Christum etc.* Aber trotz alledem sind in den gallikanischen Ritualbüchern noch zahlreiche Offer-

1) Vgl. Mabillon de lit. Gall. I 5, 12 p. 43 nach Micrologus cap. 11. Sie begegnet auch Ro. § 14 im Offertorium.

toriumsgebete (*post nomina*) mit gutem alten Material erhalten geblieben.

Gebete mit dem Gedanken (7) „Blicke freundlich auf diese Gaben und hab' an ihnen dein Wohlgefallen" begegnen uns

Bobb. p. 803. 906 (ad pacem). Goth. p. 275. 279 (ad pacem). Gall. p. 334 (ad pacem).

Die einfache Bitte um Annahme des Opfers begegnet am häufigsten:

Goth. p. 188. 191. 216. 253. 254. 285. 286. 287. 293. 299. Gall. p. 368 (super munera). 372 (item). Bobb. p. 810 (ad pacem). 822. 881 (ad pacem). 887. 894. 908 (ad pacem). 912 (missa). 916 (secreta). 935. Mone II p. 17. IV p. 22. XI. p. 37.

Mit der Zufügung der Bitte um *sanctificatio* oder *benedictio* finden wir die Bitte

Goth. p. 234. 237 (praefatio). 263. 265. 269. Bobb. p. 896. Mone III p. 19.

Besondere Beachtung verdienen noch folgende Formeln[1]:

Goth. n. 365 p. 270 sacrificium hoc nostrum sicut in praeformationem Melchisedech in virtute sanctificet.

Goth. n. 84 p. 209 et accepto ferre, ut accepto tulit Abel iusti sui munera et Abrahae patriarchae sui hostias.

Goth. n. 421 p. 282 ut . . . oblationes nostras . . in odorem bonae suavitatis accipiat.

Der hier deutlich vernehmbare Klang des alten Weihrauchgebets ist voll zu spüren in

Goth. n. 501 p. 295 et quae offerunt in odorem incensi bene flagrantis adsumat.

Resten alter Epikleseformeln begegnen wir in folgenden Offertorien:

Goth. n. 78 p. 207 praesentem itaque oblationem ita inlabere, ut medellam viventibus, defunctis refrigerium praestet.

---

1) Ps.-Cyprian Oratio II 6 (II 151, 12 Hartel): *et tu domine, sancte pater, digneris respicere super preces meas, sicuti respexisti super munera Abel.* Das zeigt, wie alt dieser Gebetstyp ist.

Gall. p. 365 ut super hanc oblationem caelestem gratiam suam divini illius odoris infundat, quam in commemoratione dominicae resurrectionis offerimus: ut acceptio benedicti corporis et sacri poculi praelibata communio defunctis opituletur ad requiem, viventibus proficiat ad salutem.

Es ist in der gallikanischen Liturgie handgreiflich, wie die Gedanken der Offertoriumsgebete verblassen, aus den Epiklesen ergänzt werden, vor allem aber, wie wir bereits gesehen haben, zu den Epiklesen abwandern.

Derselbe Prozeß ist auch auf dem Gebiet der mozarabischen Liturgie zu beobachten. Die Sitte der Opferprozession ist durchaus beibehalten und vielfach in Übung: nur daß sie von der Opferung der zur Konsekration bestimmten Elemente getrennt ist. Diese werden zuerst vom Priester Gott dargebracht, danach findet nach dem Ermessen des Priesters[1] die Opferprozession des Volkes und die Segnung des von ihm dargebrachten Brotes statt. Bei der Darbringung dieses Opfers spricht der Priester stereotype Gebete, die uns an drei verschiedenen Stellen des gedruckten Missale (p. 112. 528. 536 Mi.) überliefert sind und nach p. 535 nota b auch in alten Handschriften begegnen:

Zum Brot: Acceptabilis sit maiestati tuae, omnipotens [aeterne] deus, haec oblatio, quam tibi offerimus pro reatibus et facinoribus nostris et pro stabilitate sanctae catholicae et apostolicae fidei cultoribus.

Zum Wein: offerimus tibi, domine, calicem ad benedicendum sanguinem Christi filii tui. |depracamurque clementiam tuam, ut ante conspectum divinae maiestatis tuae cum odore suavitatis ascendat.

Schluß: Hanc oblationem quaesumus, domine, placatus admitte et omnium offerentium [et] eorum, pro quibus tibi offertur, peccata indulge.

Danach erfolgt aber, durch ein Gebet des Priesters (die *missa*), den Gesang des dreifachen *Agyos* und ein weiteres

1) p. 113 Mi. heißt es *et sacerdos vertat se ad populum et faciat offertorium si voluerit.*

Gebet (*alia oratio*) eingeleitet, die Nennung der Namen der Opfernden, analog den gallikanischen Diptycha, danach das Gebet *post nomina*, und der Friedenskuß mit dem Gebet *ad pacem*. Das entspricht in allem Wesentlichen dem gallikanischen Ritus des Offertoriums, und wir können auch im mozarabischen Ritual analoge Verfallserscheinungen beobachten.

Die Bitte um Annahme des Opfers verschwindet oder verblaßt, sie wandert von ihrem ursprünglichen Platz *post nomina* in die *missa*, die *alia oratio*, ja sogar in die *inlatio* (Lib. Ord. p. 237 $_{10}$. Migne p. 985 b. 989 d), und wird mit Gedanken der Epiklese durchsetzt (*inlabere* n. 1409. Mi. p. 1026 b). *praesentiam tuae virtutis intersere* (Migne p. 255 b. 261 b); auch das Gebet um *benedictio* (n. 184. 457. Mi. p. 244 a) und *sanctificatio* der Gaben (n. 512. 956. Mi. p. 989 d) fehlt nicht. Vorwiegend sind jedoch die eigentlichen Offertoriumsgebete in den uns bereits bekannten Typen. So die Bitte (7) um gnädiges Anschauen des Opfers:

> n. 311 oblationem placida serenitate respiciens ratam acceptamque suscipiat. Vgl. n. 193. 623. 859. 1187. Migne p. 195 a. 266 b.

Ferner die Bitte um Annahme des Opfers

> n. 103 suscipe benignus hoc sacrificium. Vgl. n. 148. 659. 668. 676. 695. 751. 778. 1400. 1453. Migne p. 179 a. 248 d.

Es erübrigt sich, für unsern Zweck das ganze Material zu erschöpfen: das, worauf es hier ankommt, geht aus dem Gesagten genügend hervor, nämlich die Tatsache des Verblassens der klaren, liturgisch voll empfundenen, alten Offertoriumsvorstellung als des Sachopfers der Gemeinde, und die Vermischung mit den aus der Epiklese und der Vorstellungsreihe des sakramentalen Opfers stammenden Gedankenkreisen[1].

---

1) Brinktrine hat (Z. f. kath. Theol. 42, 402 ff.) die Theorie entwickelt, daß die Epiklese ihrem Wesen nach identisch mit dem Opfergebet und nur eine Art Variante davon sei. Als allgemeine Grundlage nimmt er ein Weihegebet über dem Opfer

VIII

Treten wir nun an den römischen Meßkanon heran, so wird es nicht schwer sein, die richtige Antwort auf die vielerörterte Frage nach der in ihm stehenden Epiklese zu finden. Es sind fünf verschiedene Gebetsteile, die wir auf ihren Epiklesencharakter zu prüfen haben. Die erste eröffnet den Kanon.

Ro § 19 Te igitur, clementissime pater, per Iesum Christum, filium tuum, dominum nostrum, supplices rogamus et petimus, uti accepta habeas et benedicas haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata. inprimis quae tibi offerimus pro ecclesia tua sancta catholica, quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris toto orbe terrarum una cum beatissimo famulo tuo papa nostro illo.

Hier liegt uns der wohlbekannte Typ der gallikanischen Epiklesen vor, in dem die Bitte um Annahme mit der um Segnung des Opfers verbunden ist. Ein Gebet also, das ganz wie die entsprechenden gallikanischen Formeln (S. 97) seinem

---

an. Das ist logisch ganz ansprechend konstruiert, widerspricht aber dem tatsächlichen Befund, wie er oben dargelegt ist. Die „Opfergebete" sind im Abend- wie im Morgenland später als die Epiklesen und haben ihren Platz beim Offertorium; und noch später ist die Vermischung beider Typen. Die ältesten Epiklesen, sowohl die hippolytische wie die ägyptische, bitten um die Herabkunft des hl. Geistes auf das Opfer; und die byzantinischen Nachkommen des hippolytischen Typs lehren, daß die CAp. von der alten Tradition abweicht, wenn sie dieser Epiklese ein „Opfergebet" vorschiebt (S. 68 a): Das ist sekundäre Vermischung. Die alten Liturgieformulare haben keine Offertorien. Danach ist die abendländische Entwicklung zu beurteilen, und es zeigt sich, daß sie sich ohne jede Schwierigkeit verstehen läßt. Man müßte sonst schon eine eigene Urwurzel der abendländischen Liturgien abseits von den orientalischen postulieren: und zu einem so verzweifelten Unternehmen hat Brinktrine mit Recht nicht den Mut gehabt. Ich habe lange Zeit an eine Lösung geglaubt, die der von Brinktrine vorgeschlagenen ganz ähnlich war: aber die Analyse der Texte hat mich eines Besseren belehrt.

ursprünglichen Wesen nach als Offertorium zu gelten hat[1]. Ob daher auch seine Stellung vor den Einsetzungsworten rührt, läßt sich nicht zuversichtlich beantworten. Eine Parallele dazu bietet die mozarabische Liturgie am Thomasfest als Offertoriumsgebet (*alia oratio* nach der *missa*):

Moz. Mi. 179[a] Te, te igitur, summe et admirabilis deus, totis praecordiis deprecamur, ut ... fidelium servorum tuorum acceptes libamina, quae hodierno die plebs tibi, deo nostro, mente offerunt grata, et pro quibus te submisso obsecrant capite tuae⟨que⟩ pietatis clementiam sese adeptos congaudeant.

Weitere Parallelen sind bereits S. 111 f. beigebracht worden, die zum Teil (n. 1440) sogar den präzisen römischen Wortlaut darbieten, aber durch die Stellung deutlich anzeigen, daß das Gebet als Epiklese gewertet werden muß.

Eine Epiklese ist auch das schwer verstümmelte Gebet „post secreta“ in der sechsten Messe Mones:

Mone p. 29 Respice igitur, clementissime pater, fili instituta eclesiae mystiria credentibus munera a supplicantibus oblata et eroganda supplecantibus.

Ferner muß als Parallele herangezogen werden das römische Gebet zur Ölweihe, welches durchaus als Epiklese empfunden ist:

Greg. 77, 11 =Gelas. p. 71 Wi. 557 Mu. Te igitur deprecamur, domine sancte pater omnipotens aeterne deus .. ut huius creaturae pinguedinem sanctificare tua benedictione digneris et sancti spiritus ei ammiscere virtutem ...

Dazu stellen sich die mozarabischen Formeln des Fruchtsegens Lib. Ord. p. 167. 169 Anm. 4 und Salzsegens p. 16, 41.

---

1) In der georgischen Petrusliturgie, die nichts anderes ist als eine Übersetzung des römischen Kanons, heißt es in diesem Gebet (Goussen Oriens christ. N. S. 3, 10): *Te igitur .. petimus ut accepta habeas et benedicas haec dona et mittas de sursum spiritum tuum sanctum super proposita oblata et hoc sacrificium.* Diese Epiklese ist nach meinem Urteil nicht etwa alter römischer Wortlaut, sondern nachträgliche orientalische Interpolation des Übersetzers; ich kann da Casel (Jahrb. f. Liturgiewiss. 4, 177) nicht folgen.

Gerade auf mozarabischem Gebiet ist die Einleitung eines Gebets mit dem emphatischen *Te deprecamur* oder einer ähnlichen Formel sehr beliebt: Belege sind mit Hilfe des Index im Lib. Ord. p. 734 f. leicht zu finden. Aber auch in anderen Meßbüchern begegnen uns ähnliche Formeln, vgl. Goth. n. 481 p. 292 (am Ende), Gelas. p. 592 Mu. = 113 Wi., 593 M. = 114 Wi., 749 M. = 297 Wi., Greg. app. p. 356 M. = 302 Wi. vgl. p. 247 Wi. (in der Mitte des VD plur. def.).

Die zweite in Betracht kommende Formel des römischen Kanons ist

Ro § 22 Hanc igitur oblationem servitutis nostrae, sed et cunctae familiae tuae quaesumus domine ut placatus accipias [diesque nostros in tua pace disponas atque ab aeterna damnatione nos eripi et in electorum tuorum iubeas grege numerari].

Dieser fügt sich die dritte sofort an:

Ro § 23 Quam oblationem tu, deus, in omnibus quaesumus benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem acceptabilemque facere digneris, ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi filii tui domini dei nostri Iesu Christi.

Das Gebet *Quam oblationem* ist bereits S. 97 durch gallikanische Parallelen erläutert und als eine Epiklese des zweiten Typs erkannt worden. Auch die mozarabische Liturgie bietet Parallelen in reicher Fülle (S. 110). Das vorangehende *Hanc igitur* ist seinem Wortlaut nach altes Offertorium und hat seine Parallelen in den S. 98 und 113 behandelten gallikanischen und mozarabischen Epiklesen.

Als vierter Text folgt

Ro § 26 Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris et accepta habere, sicuti accepta habere dignatus es munera pueri tui iusti Abel et sacrificium patriarchae nostri Abrahae et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech, sanctum sacrificium, immaculatam hostiam.

Auch hierfür ist die liturgische Bedeutung klar aus den Parallelen ersichtlich: es ist Offertorium, wie es sowohl im Orient

(S. 83 ff.) als auch in den gallikanischen Messen gut ausgeprägt begegnet (s. S. 97 f., vgl. 101), aus den beiden Grundgedanken 8 und 9 (S. 83 f.) ganz angemessen zusammengesetzt. An dieser Stelle ist das Gebet eingeordnet, um als Überleitung von dem *offerimus* in § 25 zu der Epiklese § 27 zu dienen, also aus ähnlichen Erwägungen heraus, wie sie in CAp. zur Einschaltung der Offertoriumsbitte vor der Epiklese geführt haben (S. 82 f.). Auf gallikanischem Gebiet ist, wie wir gesehen haben, diese Verbindung von Offertorium und Epiklese besonders geläufig.

Eine Epiklese bringt das nun folgende Gebet

Ro § 27 Supplices te rogamus, omnipotens deus, iube haec perferri per manus [sancti] angeli tui in sublime altare tuum, in conspectu divinae maiestatis tuae: ut, quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum filii tui corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione caelesti et gratia repleamur.

Ursprünglich war dies Gebet in seinem ersten Teil (bis *maiestatis tuae*) ein Weihrauchgebet des dritten orientalischen Typs (S. 90). Wir haben gesehen, wie diese Formeln zu allgemeinen Opfergebeten wurden, obwohl sie dabei ihre konkrete Anschaulichkeit einbüßten, und schließlich sogar auf die Abendmahlselemente angewendet wurden (S. 92 f.). In der mozarabischen Liturgie sind Analoga zu unserm Gebet vorhanden n. 627 (S. 101, vgl. S. 103). Die zweite Hälfte *ut quotquot* etc. ist der normale Abschluß der Epiklese, der Gedanke (3), in Morgen- und Abendland (S. 68).

Der Kanon von Sacr. hat zwei epiklesenartige Formeln. Die erste steht am Beginn dessen, was wir überhaupt vom Wortlaut dieser Liturgie erfahren.

Sacr. 21 Fac nobis hanc oblationem adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilem, quod figura est corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi. Qui pridie etc.

Die erläuternde Parallele dazu liefert die erste Epiklese der Anaphora des Serapion (S. 74) in den Worten

σοὶ γὰρ προσηνέγκαμεν ταύτην τὴν ζῶσαν θυσίαν, τὴν προσφορὰν τὴν ἀναίμακτον. σοὶ προσηνέγκαμεν τὸν ἄρτον τοῦτον, τὸ ὁμοίωμα τοῦ σώματος τοῦ μονογενοῦς etc.

Die analogen, gleichfalls unter ägyptischem Einfluß stehenden Formeln der gallikanischen Liturgien (S. 97) zeigen ebenso durch Stellung vor den Einsetzungsworten und ihren Wortlaut, daß wir hier den Rest einer Epiklese vor uns haben, die aber ihres Charakters beraubt und zu einer Art Offertoriumgebet geworden ist. In der mozarabischen Liturgie ist besonders die nr. 790 (S. 110) als Parallele bemerkenswert.

Sodann folgt auf die Anamnese das Gebet

Sacr. 27 Et petimus et precamur, ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum tuorum, sicut suscipere dignatus es munera pueri tui iusti Abel et sacrificium patriarchae nostri Abrahae et quod tibi obtulit summus sacerdos Melchisedech.

Dies ist eine sekundäre Form des in Ro als § 26 rein erhaltenen alten Offertoriums: der ursprüngliche Wortlaut ist durch Einfügung der Erhebung des Opfers auf den himmlischen Altar — vgl. Ro § 27 — nicht zu seinem Vorteil verändert. Aber auch hier zeigt sich wieder, daß der Kanon von Sacr. nur eine Variante des römischen ist.

Aus alledem ergibt sich, daß der römische Kanon in seiner vorliegenden gregorianischen Form ebenso wie in der Variante von de Sacr. keine echte Epiklese der orientalischen Form besitzt: daß er aber ganz in den Bahnen der gallikanischen Entwicklung alte, in der Richtung auf die Epiklese weitergebildete Offertoriengebete besitzt. Vor allem das *Te igitur* und das *Supplices* vertreten deutlich die liturgische „Intention" der Epiklese: sie flehen den hl. Geist auf das Opfer herab. Da ist die Vermutung höchstwahrscheinlich, daß die behandelten 5 Gebete die kümmerlichen Reste einer einst reichen Fülle sind, von der uns die gallikanischen Messen noch eine Vorstellung geben, und daß man — spätestens — bei der gregorianischen Reform die allzu deutlichen Epiklesen des ersten

gallikanischen Typs ausgemerzt hat: weil man nämlich jetzt die konsekratorische Kraft den Einsetzungsworten und nicht der Epiklese zuschrieb. Und dies Dogma stieß sich mit dem klaren Wortlaut jener Epiklesen.

IX

Die eucharistische Handlung wird überall eingeleitet durch einen Dialog, der die Gemeinde zu andächtiger Teilnahme erwecken soll: dann folgt das Eucharistiegebet. In den CAp. lautet die Einleitung folgendermaßen:

CAp. Bischof: Ἡ χάρις τοῦ παντοκράτορος θεοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος ἔστω μετὰ πάντων ὑμῶν.
Volk: καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου.
Bischof: Ἄνω τὸν νοῦν.
Volk: ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον.
Bischof: Εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ.
Volk: ἄξιον καὶ δίκαιον.
Bischof: Ἄξιον ὡς ἀληθῶς καὶ δίκαιον πρὸ πάντων usw. folgt das Eucharistiegebet.

Der Dialog besteht also aus drei Sätzen. Im ersten wird die Gemeinde mit einer den Vatergott an die erste Stelle rückenden Variante von II Cor. 13_{13} begrüßt und gibt den Gruß zurück. Im zweiten wird sie ermahnt, den νοῦς von irdischen Dingen ab- und den himmlischen zuzuwenden: sie antwortet, daß sie das getan habe und „beim Herrn" sei. Dann folgt die Aufforderung, dem Herrn gemeinsam ein Dankgebet zu sprechen; die Gemeinde antwortet, das sei würdig und recht. Der Bischof nimmt diese Antwort auf und beginnt seine Danksagung [1].

Diese preist zunächst Gott den Vater mit philosophischen Prädikaten, denen nur vereinzelte biblische Wendungen bei-

---

1) Ich drucke diesen umfangreichen und in Kl. Texte Nr. 61 bequem erreichbaren Text hier nicht ab. Aber auch andere Präfationen sind zu umfangreich, um hier mitgeteilt zu werden.

gemengt sind (14_{26} Brightman, 12_{30} Lietzmann ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται = Eph. 3_{15} und 14_{30} B. 13_{4} L. ἐξ οὗ τὰ πάντα = I Cor. 8_{6}). Er wird als Schöpfer gefeiert, der alles ins Sein gerufen hat „durch den Sohn“, den vor allen Äonen gezeugten Bewirker der Schöpfung und Vorsehung (15_{2-15} B. 13_{9-22} L.). Nun wird die Schöpfung im Einzelnen ausgemalt und ihre vollkommene Zweckmäßigkeit in allen Dingen aufgewiesen, und nachdem Himmel und Erde, Sonne, Mond und Sterne, Wasser, Luft und Feuer, Meere und Länder, Berge und Flüsse, Pflanzen und Tiere behandelt sind, wendet sich das Dankgebet zu der Schöpfung des Menschen, des κοσμοπολίτης ἄνθρωπος: wir hören von seinem Leben im Paradies zu Eden, seinem Sündenfall und Gottes Gnade, die ihn auch dann noch nicht verließ, als er Gottes Gebot übertreten hatte und das Paradies verlassen mußte, sondern ihm die Schöpfung untertan machte und seiner Arbeit Gedeihen spendete. Aber darüber hinaus hat Gott auch seiner Nachkommenschaft Gutes erwiesen, wenn sie auf rechtem Wege wandelte, und die Übeltäter bestraft. Das zeigte sich an Abel und Kain, Seth, Enos, Enoch, Noë und dem Geschlecht, das die Sintflut tilgte, an der Sodomitischen Pentapolis, Lot und Abraham, Melchisedek, Job, Isaak, Jakob, Joseph. Als die Menschen das natürliche Gesetz (τὸν φυσικὸν νόμον) verkehrten und die Schöpfung neben Gott zu ehren begannen, ließ er sie nicht im Irrtum, sondern gab durch Moses zur Unterstützung des natürlichen das geschriebene Gesetz (τὸν γραπτὸν νόμον δέδωκας). Aaron und seine Nachkommen wurden Priester, die sündigen Hebräer bestraft, Ägypten litt die zehn Plagen, und Israel ging heil durchs Rote Meer. Wunder begleiteten die Wüstenwanderung, Jesus (Nave) schlug die Kananiter, überschritt den Jordan, und Jerichos Mauern fielen ohne Stoß von Menschenhand. Für all das sei dir Preis, Herr, Allmächtiger! Dich beten unzählige Heerscharen von Engeln, Erzengeln und himmlischen Mächten an. Die Cherubim und die sechsflügeligen Seraphim, die mit zwei

Flügeln die Füße decken, mit zweien das Haupt und mit zweien fliegen und sprechen mit tausend und abertausend Erzengeln und zehntausend und aberzehntausend Engeln, die nimmer ruhend und nimmer schweigend rufen": — Und das Volk stimmt ein in das „Heilig, heilig, heilig ist der Herr Sabaoth: voll ist der Himmel und die Erde seiner Herrlichkeit. Gelobt sei er in Ewigkeit, Amen!"

Mit den Worten „Ja heilig bist du wahrhaftig und hochheilig, der Höchste und hocherhaben in Ewigkeit. Heilig ist auch dein eingeborner Sohn" leitet der Bischof zum zweiten Teil über, in dem die Erlösung gefeiert wird. Dieser unser Herr und Gott Jesus Christus, der Gehilfe seines Gottes und Vaters bei der Schöpfung und Vorsehung, wollte das Menschengeschlecht nicht verloren gehn lassen: sondern, als Gesetz, Propheten und Engelerscheinungen ebenso fruchtlos blieben wie Sintflut, Feuerregen, ägyptische Plagen und kananäisches Strafgericht, beschloß er nach Gottes Willen, er der Menschenschöpfer, Mensch zu werden, sühnte Gottes Zorn und versöhnte ihn wieder mit der Welt. Er ward von einer Jungfrau geboren, der Gott Logos, wie es geweissagt war, wandelte heilig, tat Zeichen und Wunder im Volke, offenbarte Gottes Namen und erfüllte seinen Willen. Danach litt er unter Pilatus, ward gekreuzigt, starb und ward begraben, um die Menschen von Leid, Tod und des Teufels Fesseln zu befreien. Und am dritten Tage stand er auf von den Toten, weilte 40 Tage bei den Jüngern, fuhr gen Himmel und setzte sich zur Rechten Gottes. „Indem wir nun gedenken dessen, was er um unsertwillen erduldet, danken wir dir, Gott, und erfüllen sein Gebot. Denn in der Nacht, in der er verraten ward —" und nun folgt die Einsetzungserzählung.

Es ist auf den ersten Blick deutlich, daß dies große Eucharistiegebet in zwei Hauptteile zerfällt: das Ante Sanctus mit alttestamentlichem und das Vere Sanctus (= Post Sanctus) mit neutestamentlichem Inhalt. Aber es lohnt sich, die Komposition näher zu untersuchen.

Das „Ante Sanctus“ besteht aus fünf Teilen:

I) Preis Gottes des Vaters und des Sohnes, der die himmlischen Heerscharen und die Welt geschaffen hat §§ 6—8 (Theologie).

II) Die Weltschöpfung §§ 9—15 (Kosmologie).

III) Adam und sein Geschick §§ 16—20 (Anthropologie).

IV) Gottes Wohltaten an den Vätern §§ 21—26 (Historie).

V) Überleitung zum Sanctus § 27.

Spezifisch christliches Gepräge trägt nur der theologische Teil I, aber auch das ist nicht sein ursprünglicher Charakter. W. Bousset hat in einer für unser ganzes Gebet grundlegenden Untersuchung[1] den Nachweis geführt, daß in den Teilen II—V eine jüdische Grundlage christlich überarbeitet ist. Aber dasselbe gilt auch für Teil I, der von Haus aus jüdisch und nur mit umfangreicheren christlichen Interpolationen durchsetzt ist, wie die übrigen Teile. Den Beweis liefert hier das auf derselben jüdischen Grundlage aufgebaute Gebet zur Bischofsweihe CAp. VIII 5, dessen Anfang mit unsern §§ 6—7 fast wörtlich stimmt, aber die christliche Interpolation ἐξ οὗ . . ὀνομάζεται aus Eph. 3_{15} (14_{26-27} Br. = 12_{30}—13_{1} L.) nicht kennt. Der christologische Passus διὰ τοῦ . . . υἱοῦ σου (15_{2-11} Br. = 13_{9-18} L.) ist natürlich vom Bearbeiter frei hinzugefügt ebenso wie das folgende δι' αὐτοῦ (15_{11} Br. = 13_{18} L.). Bousset (S. 472) nimmt nun freilich an, daß die Erwähnung der Cherubim und Seraphim in § 8 ursprünglich den Übergang zum Sanctus bilden sollte, daß also an § 8 sogleich § 27 anschloß. Dann sei später die lange Partie §§ 9—26 interpoliert worden und zwar aus jüdischen Gebeten. Diese Verengung ist unnötig.

Erwiesen ist durch Bousset, daß die Teile II—IV auf rein jüdischen Gebeten beruhen: die wenigen christlichen Zusätze

1) Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissensch. 1915, 449 ff., vgl. besonders 479. Eine wertvolle Weiterführung dieser Arbeit hat A. Baumstark im Jahrb. f. Liturgiewiss. 3 (1923), 18—23 geliefert. Er bringt vor allem eine Untersuchung der Wandlungen im Wortlaut des Trishagion.

nach dem bereits aus Teil I bekannten Schema „durch Christus“ (δι᾽ αὐτοῦ 15_{14} Br. = 13_{21} L. und διὰ Χριστοῦ $16_{8.\ 28}$ Br. = 14_{18}. 15_{8} L.) sondern sich leicht aus. Die auf den ersten Blick christlich anmutende Stelle § 20 χρόνῳ δὲ πρὸς ὀλίγον αὐτὸν κοιμίσας ὅρκῳ εἰς παλιγγενεσίαν ἐκάλεσας, ὅρον θανάτου λύσας ζωὴν ἐξ ἀναστάσεως ἐπηγγείλω, die VII 34, 8 fast wörtlich wieder begegnet, hat Bousset S. 462 unter Hinweis auf die Vita Adams [1] als jüdisch verstehen gelehrt. Dagegen ist vielleicht als christlich auszuscheiden die Bezeichnung Abrahams als κληρονόμος κόσμου (nach Rm. 4_{13}) und die Worte καὶ ἐμφανίσας αὐτῷ τὸν Χριστόν σου ($17_{29.\ 30}$ Br. = $16_{11.\ 12}$ L.): obwohl der letzte Satz auf eine uns unbekannte messianische Haggada zielen könnte.

Der Übergang von II zu III und von III zu IV wird jeweils bewerkstelligt durch die Formel „nicht nur dies, sondern auch —“. Die drei Teile schließen nicht schlecht zusammen und ergeben ein wirkungsvolles Ganzes. Zu II + III bietet das Gebet CAp. VII 34 eine völlige und vielfach wörtliche Parallele [2]. Daß dies Gebet in der Tradition der hellenistischen Diasporasynagogen wurzelt, kann nicht bezweifelt werden: zumal Philo de spec. leg. I 210 f. p. 243 M. ausdrücklich diesen Gebetstyp bis zu dem Dank für den Menschen einschließlich (§ 16—17) als die Gottes würdige εὐχαριστία vorschreibt und de spec. leg. I 97 p. 227 M. behauptet — ob mit Recht, kann hier außer Betracht bleiben — der Hohepriester der Juden bete und danke (τάς τε εὐχὰς καὶ τὰς εὐχαριστίας ποιεῖται) nicht nur für das ganze Menschengeschlecht, sondern auch für die vier Elemente, indem er die Welt (τὸν κόσμον) als sein Vaterland ansehe; er ist für Philo also ein κοσμοπολίτης wie der Adam unseres Gebets. Paul Wendland [3] hat auf diese ent-

1) Vita Adami 47 ed. W. Meyer = Apoc. Mosis 37 bei Tischendorf Apocal. apocr. Vgl. Kautzsch Apokr. u. Pseudepigr. II 526.

2) Den Nachweis gibt im einzelnen Bousset S. 451 ff.

3) Nachr. d. Göttinger Ges. 1910, 332 f. Über die stoïschen Elemente dieses Gebetstyps vgl. Skutsch im Arch. f. Relig.wiss. 13, 291 ff.

scheidenden Philostellen hingewiesen. Das Vorbild aus der alten hebräischen Synagoge ist uns beispielsweise in Psalm 104 erhalten.

Für den „historischen" Teil IV bieten sich gleichfalls Parallelen in den Listen alttestamentlicher Männer, die an mehreren Stellen der CAp. in Gebeten auftauchen, deren jüdischer Ursprung durch Boussets Untersuchung[1] gesichert ist: VII 37. 39. VIII 5 und II 55. Auch hier ist uns im Psalter das altsynagogale Vorbild erhalten (Ps. 78 und 105) und die Psalmen 104 + 105 bringen uns sogar die Verbindung von Teil II. III und IV zur Anschauung. Während aber die Reihe der Gottesmänner in VII 37 bis in die Makkabäerzeit durchgeführt ist, endet sie VII 39 und II 56 mit Josua und seinen Zeitgenossen Kaleb und Pinehas (vgl. Ps 106_{30}): auch im Bischofsweihgebet VIII 5 ist Pinehas der Letzte der ursprünglichen Liste; der noch folgende Samuel ist als Vorbild der priesterlichen Salbung vom christlichen Redaktor zugefügt. Damit ist die Frage beantwortet, warum unsere Aufzählung so plötzlich und unmotiviert mit Josua abbricht: die jüdische Quelle ging eben nur so weit![2]

Teil V, die Überleitung zum Sanctus, beginnt mit der Abschlußformel, die den Strich unter alles in Teil I—IV Vorgetragene setzt: „Für alles sei dir Preis, Herr, Allmächtiger!" Dann beginnt die Aufzählung der Engelscharen, die den Höchsten preisen.

Die hellenistisch-jüdische Parallele hierzu ist uns, wie Bousset (S. 435 f.) gezeigt hat, in dem Gebet CAp. VII 35 erhalten, welches direkt an die unsern Teilen II + III entsprechende Partie VII 34 anschließt, aber doch wohl von Hause aus selbständig ist. Gott wird darin gepriesen als der Langmütige und Barmherzige, der die Sünden vergibt; dessen Stärke die Himmel verkünden und die auf dem Nichts schwe-

---

1) Nachr. d. Gött. Ges. 1915, S. 473—481. 445 ff.

2) Die Frage, warum sie nicht weiter ging, liegt außerhalb unseres Themas.

bende Erde; das wogende Meer mit seinen wimmelnden Scharen von Lebewesen liegt in den Fesseln des Strandes: es scheut seinen Willen und zwingt jedermann zu dem Ausruf: „Herr, wie sind deine Werke so groß! Du hast sie alle in Weisheit geschaffen, die Erde ist voll deiner Schöpfung!" (Ps. 104 $_{24}$). — Und dann geht es weiter:

καὶ στρατὸς ἀγγέλων φλεγόμενος καὶ πνεύματα νοερὰ λέγουσιν, εἷς ἅγιος τῷ φελμουνί[1], καὶ Σεραφὶμ ἅγια ἅμα τοῖς Χερουβὶμ τοῖς ἑξαπτερύγοις σοὶ τὴν ἐπινίκιον ᾠδὴν ψάλλοντα ἀσιγήτοις φωναῖς βοῶσιν·

Ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος Σαβαώθ,
πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου (Is. 6 $_{3}$)

καὶ τὰ ἕτερα τῶν ταγμάτων πλήθη, ἀρχάγγελοι, θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί, ἐξουσίαι[2], δυνάμεις ἐπιβοῶντα λέγουσιν·

Εὐλογημένη ἡ δόξα κυρίου ἐκ τοῦ τόπου αὐτοῦ (Ez. 3 $_{12}$).

Ἰσραὴλ δέ, ἡ ἐπίγειός σου ἐκκλησία [ἡ ἐξ ἐθνῶν] ταῖς κατ' οὐρανὸν δυνάμεσιν ἁμιλλωμένη νυκτὶ καὶ ἡμέρᾳ ἐν καρδίᾳ πλήρει καὶ ψυχῇ θελούσῃ[3] ψάλλει·

Τὸ ἅρμα τοῦ κυρίου μυριοπλάσιον, χιλιάδες εὐθηνούντων
κύριος ἐν αὐτοῖς ἐν Σιναΐ, ἐν τῷ ἁγίῳ (Ps. 67 = 68 $_{18}$).

Οἶδεν οὐρανὸς τὸν ἐπὶ μηδενὸς αὐτὸν καμαρώσαντα etc. Das Gebet fährt fort, Gottes Weltordnung, in der sich seine Güte und Macht offenbart, zu feiern.

Daß dieses Gebet aus dem Ritus der griechischen Synagoge entlehnt ist, wird — wie Bousset gezeigt hat — schlagend dadurch erwiesen, daß es in seinen charakteristischen Teilen auch im Ritus der hebräischen Synagoge nachweisbar ist und sich bis auf den heutigen Tag erhalten hat.

Im Jozêr, dem dritten Teil des täglichen Morgengebetes[4],

1) Dan. 8 $_{13}$ Θ' = „einer zum andern", das hebr. פלמוני ist beibehalten.

2) Col. 1 $_{16}$.

3) II Macc. 1 $_{3}$.

4) Vgl. Michael Sachs Gebetbuch, Berlin, Halaschon 1923, S. 48 oder sonst jedes beliebige Gebetbuch des deutschen Ritus. Elbogen Jüd. Gottesdienst 61 ff.

begegnet ein Gebet (המאיר und מה רבו), das Gottes Weisheit preist und Ps. 104_{24} zitiert: dann geht es weiter:

Sei gepriesen (תתברך), unser Fels, unser König und unser Erlöser, Schöpfer der Heiligen; gelobt sei dein Name in Ewigkeit, unser König, Schöpfer dienstbarer Wesen, dessen Diener alle stehen in ewiger Höhe und verkünden in Ehrfurcht mit einer Stimme die Worte des lebendigen Gottes und ewigen Königs. Alle geliebt, alle auserwählt, alle stark und alle vollziehen mit Furcht und Zittern den Willen ihres Schöpfers. Und alle öffnen ihren Mund in Heiligkeit und in Reinheit und mit Singen und Klingen und sie preisen und loben und verherrlichen und feiern als furchtbar und heilig und königlich

Den Namen Gottes des Königs, des Großen, des Starken und des Furchtbaren, heilig ist er! Und alle nehmen auf sich das Joch der himmlischen Majestät, der eine vom andern, und sie geben die Vollmacht einer dem andern, heilig zu preisen ihren Schöpfer mit willigem Geist und mit reiner Lippe und mit heiligem Sang: Alle wie einer antworten sie und sprechen mit Ehrfurcht:

Heilig heilig heilig ist der Herr Zebaoth
Voll ist die ganze Erde seiner Herrlichkeit! (Jes. 6_{3}).

Und die heiligen „Räder“[1] und Tiere[2] erheben sich mit lautem Schall gegenüber den Seraphim, indem sie ihnen entgegen lobsingen und sprechen:

Gepriesen sei die Herrlichkeit des Herrn von seinem Ort! (Ez. 3_{12}.)

Im täglichen Gemeindegebet, der Tefilla[3], wird bei der lauten Wiederholung des zunächst still gesprochenen Gebetes durch den Vorbeter hinter der dritten Bitte des Achtzehnbittengebets auch eine „Keduscha“ eingefügt:

(Vorbeter): Wir wollen (נקדש) deinen Namen heiligen in d(ies)em Aeon wie (den) Namen, den sie heiligen im hohen Himmel, wie geschrieben ist von deinem Propheten: und einer rief dem andern zu und sprach:

(Vorbeter und Gemeinde): Heilig heilig heilig ist der Herr Zebaoth,
Voll ist die ganze Erde seiner Herrlichkeit

1) Die ‚Räder‘ des göttlichen Thronwagens vgl. Ez. 10_{9}.

2) Die Ez. 10_{15} neben den Cherubim genannten Tiere, als Engelwesen gedacht.

3) Sachs Gebetbuch S. 60.

(Vorbeter): Zueinander sprechen sie Gepriesen!
(Vorbeter und Gemeinde): Gepriesen sei die Herrlichkeit des Herrn von seinem Ort!
(Vorbeter): Und in deinen heiligen Schriften (Hagiographen) ist geschrieben also:
(Vorbeter und Gemeinde): König ist der Herr in Ewigkeit, Dein Gott, Zion, von Geschlecht zu Geschlecht, Hallelujah!
(Vorbeter): Von Geschlecht zu Geschlecht (לדור ודור) wollen wir deine Größe verkünden und in alle Ewigkeit deine Heiligkeit preisen, und dein Lob, unser Gott, soll von unserm Munde immer und ewig nicht weichen, denn Gott, großer König und heilig bist du. Gepriesen seist du, Herr, heiliger Gott.

Eine „Keduscha" findet sich weiterhin noch im letzten Teil des Morgengebets, am Ende der Tachanunîm[1], nach der Rezitation von Ps. 20.

„Und es kommt (ובא) für Zion ein Erlöser und denen, die sich von der Sünde abkehren in Jakob, spricht der Herr. (Jes. $59_{20. 21.}$) Und ich mache diesen Bund mit ihnen, spricht der Herr: mein Geist, der bei dir ist, und meine Worte, die ich in deinen Mund gelegt habe, sollen von deinem Munde nicht weichen und vom Munde deines Samens und vom Munde des Samens deines Samens spricht der Herr, von nun an bis in Ewigkeit.

Und du bist heilig, der du wohnst unter den Lobliedern Israels (Ps. 22_4).

Und einer rief dem andern zu und sprach:
Heilig heilig heilig ist der Herr Zebaoth
Voll ist die ganze Erde seiner Herrlichkeit! (Jes. 6_3)
[folgt eine aramäische Paraphrase dieser Stelle]

Und es ergriff mich ein Wind und ich hörte hinter mir die Stimme eines lauten Schalls:

Gepriesen sei die Herrlichkeit des Herrn von seinem Ort! (Ez. 3_{12})

[folgt aramäische Paraphrase]
Der Herr ist König in alle Ewigkeit! (Ex. $15_{18.}$)

1) Sachs Gebetbuch S. 102. Elbogen 73.

Klar ist, daß „nur die beiden Verse aus Jesaia und Ezechiel zur alten Keduscha gehören [1]. Ferner aber auch, daß die uns hier am meisten interessierenden ersten beiden Formen in recht hohe Zeit hinaufgehen. Denn der die beiden Bibelstellen verbindende erste Text mit der Erwähnung der „Räder" (Ofannim) ist schon zur Zeit Rabbi Abbuns vor 354 bekannt [2]. Und ein Problem, das an die uns heute noch vorliegende zweite Form der Rezitation auknüpft, ist um 150 durch Rabbi Jehuda behandelt worden.

Tosefta Berachot I 9 (p. 2_7 Zuckermandel): Man stimmt nicht ein mit dem Vorbeter. R. Jehuda (etwa 130—160 n. Chr.) stimmte ein mit dem Vorbeter: „Heilig heilig heilig ist der Herr Zebaoth, voll ist die ganze Erde seiner Herrlichkeit" und „Gepriesen sei die Herrlichkeit des Herrn von seinem Ort".

Welches der ursprüngliche Platz dieser Keduscha innerhalb der synagogalen Gebetsordnung gewesen ist, mag dahingestellt bleiben [3], so viel ist sicher, daß wir in CAp. VII 35 eine vollwertige Variante erhalten haben, deren direkte Herkunft aus dem Gottesdienst der hellenistischen Synagoge nicht bezweifelt werden kann [4]. Ob die ϑρόνοι κυριότητες ἀρχαὶ ἐξουσίαι an die Stelle der „Räder" und „Tiere" erst vom christlichen Redaktor aus Col. 1_{16} eingesetzt sind, bezweifelt Bousset S. 437, da man auch „bereits auf dem Boden der jüdischen Diaspora die schwer zu übersetzenden *Ophanim* und *Chajjot* durch die geläufigeren Wendungen ersetzt haben" kann. Aber man hat damit jedenfalls auch die Beziehung auf den himmlischen Wagen des Ezechiel $3_{12.13}$ beseitigt, die im Originaltext deutlich gewesen sein muß, denn der nachfolgende Lobpreis

1) Elbogen Jüd. Gottesdienst 63.

2) Elbogen 62.

3) Vgl. darüber Elbogen S. 61 ff.; Bousset S. 438 f.

4) Baumstark im Jahrb. für Liturgiewiss. 3, 20 hält die jüdische Grundschrift von Const. Ap. VII 33—38 „für eine dem Schema und dessen Rahmenbenediktionen sowie dem Kerne des Schmone-ezre parallel laufende Agende für den synagogalen Morgengottesdienst mit Spezialeinlagen für Sabbath-, Fest- und Fasttage".

der Gemeinde knüpft daran an (τὸ ἅρμα τοῦ κυρίου μυριοπλάσιον): dieser Zusammenhang ist im vorliegenden griechischen Text nicht mehr erkennbar. Dann aber — und das ist nicht unwichtig — geht die uns vorliegende griechische Form einschließlich des Lobgesanges der Gemeinde auf ein hebräisches Original der hebräischen Synagoge zurück und ist nicht etwa eine allein auf griechischem Boden erwachsene Wucherung.

Es ist für alle diese Formen der Keduscha charakteristisch, daß den himmlischen Heerscharen, die nach Jes. 6_2 unter Beimischung anderer biblischer Reminiszenzen geschildert sind, sich die irdische Gemeinde im Lobgesang anschließt: entweder, indem sie in das Dreimalheilig aus Jes. 6_3 einstimmt oder einen eigenen Spruch folgen läßt. Der jesaianische Hymnus ist weiterhin dadurch ausgebaut, daß der bei Jesaia durch „einer rief dem andern zu und sprach“ angedeutete Wechselgesang durch eine zweite, der Thronwagenvision Ezechiels ($3_{12.\,13}$) entlehnte Benediktion der „Räder“ und „Tiere“ näher ausgemalt wird.

Dadurch ist aber nun auch die Herkunft unserer Überleitungspartie V samt dem Sanctus klargestellt. Auch sie ist nichts anderes als eine Variante des Keduscha, die wir unbedenklich auf die hellenistische Synagoge zurückführen dürfen. Ob es die ältere Form ist, die dann von der Komposition Jes. 6 + Ez. 3 verdrängt wurde, oder (was mir weniger wahrscheinlich ist) eine nur den ersten Teil verwertende Verkürzung, kann hier außer Betracht bleiben.

Jedenfalls — und das ist das entscheidende Ergebnis unserer Prüfung — ist das ganze Ante Sanctus von CAp. in allen fünf Teilen jüdischer Herkunft und insofern einheitlich, gleichgültig, ob die einzelnen Teile in der synagogalen Liturgie auch bereits in dieser Verbindung und Reihenfolge aufgetreten sind. Die eigentlich christliche Eucharistia, der Dank für Christi Menschwerdung und Erlösungstat, folgt erst im Post Sanctus.

Boussets Annahme, das ursprüngliche Ante Sanctus habe nur die §§ 6—8 und 27, also die Teile I und V umfaßt, II—IV seien als Interpolation zu werten, und die ganze Liturgie der CAp. sei, „so wie sie vorliegt, eine — natürlich auf wirklichen Gemeindegebrauch zurückgehende — Privatarbeit mit willkürlich dichtendem Charakter“ (S. 487), läßt sich nicht begründen. Denn unsere weitere Untersuchung wird zeigen, daß die ausgebildeten orientalischen Liturgien der späteren Zeit, insbesondere Ba. und Ja., ihre Präfationen aus dem vollständigen Text der Praefatio von CAp. herausgezogen haben, und daß insbesondere Teil III dabei eine wesentliche Rolle spielt; aber auch von II und IV sind unverkennbare Spuren vorhanden. Daraus folgt, daß die Liturgie der CAp. nicht als „Privatarbeit“ zu werten ist — mag sie entstanden sein, wie sie wolle — sondern als eine autoritative Liturgie, die an entscheidender Stelle im Fluß der liturgischen Entwicklung gestanden hat.

Nachdem wir die Komposition dieses Eucharistiegebets geprüft haben, wollen wir nun noch seinen Zusammenhang mit den folgenden Teilen untersuchen. Das Vere Dignum der Praefatio hat den Preis des Weltschöpfers und Hüters Israels verkündet; nach dem Sanctus ist der Dank für die Erlösung dargebracht und in das feierliche Christusbekenntnis ausgeklungen. Nun beginnt die heilige Haupthandlung, indem der Celebrant an das eben Gesprochene anknüpfend fortfährt: „Indem wir also gedenken an das, was er um unsretwillen erduldete, danken (εὐχαριστοῦμεν) wir dir, allmächtiger Gott“. In der Aufforderung des einleitenden Dialogs hieß es „Laßt uns dem Herrn danken“ (εὐχαριστήσωμεν); jetzt wird am Schluß das ganze Gebet der Praefatio in diesem εὐχαριστοῦμεν betont zusammengefaßt und als εὐχαριστία charakterisiert. Der Dank betrifft alles, was Christus „erduldet“, „auf sich genommen“ hat (ὑπέμεινεν): damit ist die ganze Periode der Menschwerdung umspannt, von der das Vere Sanctus redet, die, als Erniedrigung im Sinne von Phil. 2_{6-8} gefaßt, im Kreuzestode gipfelt. Der

Celebrant fährt fort „— und wir erfüllen sein Gebot". Das Gebot des Herrn muß also auf ein dankbares Gedenken seines Leidens gehn, wenn der Wortlaut mit Vorbedacht gewählt ist. Der Fortgang zeigt, daß dies durchaus der Fall ist. „Denn in der Nacht, in der er verraten wurde" — und nun erfolgt die Einsetzungserzählung mit dem Schluß: „dieses tut zu meinem Gedächtnis. Denn so oft ihr dies Brot esset und diesen Kelch trinket, sollt ihr meinen Tod verkünden, bis daß ich komme". Auf diese Schlußworte also zielt die Einleitung, auf sie weist mit allem Nachdruck auch die nun folgende Anamnese hin. Sie beginnt: „Indem wir also gedenken" — das μεμνημένοι von vorhin wird wieder aufgenommen — „an sein Leiden, Tod, Auferstehung, Himmelfahrt und Parusie": die geringe Erweiterung über die im Befehl Christi genannten Tod und Parusie hinaus ist inhaltlich naheliegend und auch durch den Rückblick auf das Bekenntnis im Vere Sanctus erklärt. Dann folgt das Neue und Überraschende: „bringen wir dir, dem König und Gott, nach seinem Befehl dies Brot und diesen Kelch dar (προσφέρομεν)". Wieder ist die Verknüpfung der Gedanken klar zum Ausdruck gebracht: die eben zitierten Einsetzungsworte sollen den Befehl zum „Darbringen", zum „Opfern" enthalten. Das ist uns zunächst unverständlich, und wir sind geneigt, hier einen Gedankensprung anzunehmen. Es steht doch klar nur da: „Ihr sollt an meinen Tod gedenken, so oft ihr dies Brot eßt und diesen Kelch trinkt". Ist denn „essen" und „trinken" gleich „opfern" = προσφέρειν? Nur wenn diese Gleichung richtig wäre, könnte bei strenger Prüfung die Gedankenführung der Liturgie einwandfrei befunden werden. Wir werden später noch sehen, daß diese Gleichung allerdings in gewissen Grenzen zutrifft. Aber hier müssen wir uns der bereits gewonnenen Erkenntnis erinnern, daß der Text von CAp. in diesen Worten keine originale Komposition, sondern von einer Quelle (Hipp.) abhängig ist.

Zum Verständnis des in CAp. empfundenen Zusammenhangs genügt der Hinweis darauf, daß dem Redaktor unserer

Liturgie die Meßfeier — ob als Ganzes oder einzelne ihrer Teile, mag hier außer acht bleiben — bereits ebenso selbstverständlich Opferhandlung wie Erfüllung des Einsetzungsbefehles Christi ist, so daß für seine Logik der Übergang zu dem „wir opfern Brot und Wein" als ganz angemessen erscheint. Daran schließt sich ein zweiter spezieller Dank (εὐχαριστοῦντες) dafür, daß „wir gewürdigt sind, vor dir zu stehen und Priesterdienst zu tun" (ἱερατεύειν). Für die Haupthandlung ist dieser Satzteil entbehrlich, denn er schiebt gewissermaßen das Sonderinteresse des Klerus in den der Gesamtgemeinde geltenden Akt hinein: falls er nämlich so zu interpretieren ist. Aber auch wenn die dankenden „Wir" in altchristlichem Sinne die Gesamtheit der Gemeinde sind, bleibt der Satz eine den gradlinigen Gedankenfortschritt unterbrechende Äußerung.

Die nun folgende Epiklese ist bereits früher auf ihre Bestandteile geprüft worden. Der erste Abschnitt bittet in gutem Anschluß an das προσφέρομεν der Anamnese um freundliche Aufnahme des Opfers. Die „Gaben" liegen auf dem Altar vor Gott, es sind, wie eben gesagt ist, „Brot und Wein". Und obwohl Gott ihrer nicht bedarf (ἀνενδεής), soll er sie doch „freundlich anblicken", der Ausdruck wohl nach Gen. 4_{4} gewählt καὶ ἔπιδεν ὁ θεὸς ἐπὶ Ἄβελ καὶ ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ: das Wort ἐπιβλέπειν vom gnädigen Hinblicken oft (z. B. III Reg. 8_{28} auf das Gebet). Er soll an ihnen „sein Wohlgefallen haben" (εὐδοκεῖν) — eine Anspielung auf alttestamentliche Wendungen wie Ps. 50_{18} ὁλοκαυτώματα οὐκ εὐδοκήσεις 50_{21} τότε εὐδοκήσεις θυσίαν δικαιοσύνης Sir. 31_{23} οὐκ εὐδοκεῖ ὁ ὕψιστος ἐν προσφοραῖς ἀσεβῶν — „zur Ehre deines Christus", wohl in dem Sinne, daß Christus durch Annahme des von ihm gestifteten Opfers geehrt wird, vorgetragen als Motiv für Gott angesichts der Unwürdigkeit der darbringenden Menschen.

Es folgt der zweite Teil dieses Abschnittes, die eigentliche Epiklese. So unvermittelt, wie der Opfergedanke vorhin einsetzte, so kommt jetzt ganz überraschend die Bitte, daß Gott

seinen heiligen Geist auf dies Opfer herabsenden möge. Diese Bitte liegt nicht schon im Wesen des Opfers begründet: vielmehr haben wir den Eindruck, daß sie aus der im folgenden ausgesprochenen erbetenen Wirkung herausgewachsen ist. Damit die Abendmahlselemente eine pneumatische Speise werden — und daß sie das sind, ist ursprünglicher Glaube — müssen sie mit heiligem Geist erfüllt werden: und darum wird in der Epiklese gebetet. Hier ist also die Stelle, wo der Übergang vom Opfer zum Opfermahl eingeleitet wird. Die Beziehung des hl. Geistes als des „Zeugen der Leiden Christi" ist eine beliebte Wendung des Redaktors der CAp.[1] und daher als Zusatz zum überlieferten liturgischen Stoff anzusehn: sie scheidet für unsere Untersuchung aus. Der hl. Geist wird also auf das Opfer herabgefleht, damit er die Elemente als Leib und Blut Christi „erkläre" (ἀποφήνῃ): Das hier seltsam erscheinende Verbum wird in den CAp. gerne in der Medialform gebraucht (s. Index Funks). Der Schlußsatz des Gebetes bezeichnet die ersehnte Wirkung dieser Herabkunft: diejenigen, welche die vom hl. Geist berührten Speisen genießen, sollen dadurch selbst mit dem hl. Geist erfüllt werden und seine Gaben erfahren: nämlich Stärkung ihrer Frömmigkeit, Sündenvergebung, Schutz vor Teufelstrug und ewiges Leben.

Damit ist der ursprüngliche Kreis der Konsekrationsgebete vollendet. Die anschließende Fürbitte leitet zu anderen Vorstellungsreihen über.

Auch die Basiliusliturgie beginnt (321 Br.) mit einem nach II Cor. 13 $_{13}$ gebildeten Gruß, nur daß dieser die bei CAp. bemerkten Abweichungen nicht kennt, sondern bis auf die Worte καὶ πατρός und εἴη genau zum Bibeltext stimmt: was stets ein Zeichen sekundären Charakters ist. Ebenso ist statt ἄνω τὸν νοῦν (CAp.) bei Ba. ἄνω σχῶμεν τὰς καρδίας gesagt, wohl unter dem Einfluß von Lament. Jer. 3 $_{41}$ ἀναλάβωμεν

---

1) CAp. III 17, 2 V 1, 2 VI 19, 4 VIII 5, 3; vgl. E. Schwartz Pseudap. Kirchenordnungen 16.

καρδίας ἡμῶν ἐπὶ χειρῶν πρὸς ὑψηλὸν ἐν οὐρανῷ. Im übrigen stimmt der einleitende Dialog zu CAp. Die Praefatio beginnt im Gegensatz zu allen anderen Liturgien nicht mit einer Wiederholung des ἄξιον καὶ δίκαιον, sondern mit den aus Jer. 1 $_{6}$ entlehnten Worten ὁ ὢν δέσποτα κύριε, denen noch weitere Anreden folgen (θεὲ πατὴρ παντοκράτωρ προσκυνητέ): danach erst kommt das ἄξιον ὡς ἀληθῶς καὶ δίκαιον und leitet einen Preis Gottes ein, der zwar nicht ganz der philosophischen Prädikate entbehrt (322 $_{23}$ f. ἄναρχε ἀόρατε ἀκατάληπτε ἀπερίγραπτε ἀναλλοίωτε), aber doch im wesentlichen aus Bibelstellen gewoben ist und schon dadurch seine sekundäre Natur offenbart. Nach dem Vater werden der Sohn und der Heilige Geist in analoger Weise genannt und daran sofort der Übergang zum Sanctus angeschlossen. Auch dieser Übergang mit der Erwähnung der himmlischen Heerscharen ist stärker biblisch gestaltet, als es noch in CAp. der Fall war. Nach dem Sanctus folgt der überleitende Satz: „Mit diesen seligen Mächten, Herr und Menschenfreund, rufen auch wir Sünder und sagen" — der in CAp. kein Analogon hat — und dann erst kommt das CAp. entsprechende ἅγιος εἶ ὡς ἀληθῶς καὶ πανάγιος. Dies leitet aber hier nicht etwa nur die „Christologie" ein: sondern mit der Menschenschöpfung anhebend, folgt das Gebet dem in der Praefatio von CAp. vorliegenden Gedankengang, zuweilen sogar mit wörtlichen Anklängen: es wird vom Paradies der Wonne gesprochen und dem Trug der Schlange, der Austreibung und dem göttlichen Erbarmen, das die παλιγγενεσία wirkte (325 $_{2}$ cf. 17 $_{11}$ Br. 15 $_{24}$ L.). Die Übersicht über die Geschichte der alttestamentlichen Väter wird übersprungen und gleich zu den Propheten (325 $_{9}$), dem Gesetz (325 $_{17}$) und den Engeln übergegangen, deren Erwähnung in CAp. (19 $_{10 \cdot 11}$ Br. 17 $_{22 \cdot 23}$ L.) den Beginn des Post Sanctus bildet. Daran schließt sich ganz wie in CAp. eine „Christologie", welche gleichfalls ihre Abhängigkeit von CAp. durch die Wortwahl mehrfach verrät. Sie ist auch ebenso bis zur Sessio ad dexteram durchgeführt und bringt den Übergang zur Einsetzungserzählung

durch einen Hinweis auf Christi Gebot (327_{23} vgl. 20_{15} Br. 18_{29} L.). Überall tritt die stärkere Biblizität des Ausdrucks im Gegensatz zu CAp. deutlich hervor: Brightmans Ausgabe liefert davon durch den Druck eine klare Anschauung.

Es ergibt sich also das Resultat, daß die Praefatio von Ba. auf der von CAp. aufgebaut ist und ihr gegenüber als sekundär zu gelten hat. Sie ändert auch die Anordnung des Stoffes — den sie in wesentlichen Punkten beibehält — insofern, als sie den Gesamtinhalt der Praefatio von CAp. in das Post Sanctus zusammenlegt und dem Dreimalheilig nur eine preisende Anrede an die Trinität vorausschickt.

Die Chrysostomusliturgie (321 Br.) zeichnet sich durch äußerste Kürze aus. Sie hat mit Ba. zunächst formelhafte Bestandteile gemein: den Dialog am Beginn, die letzten Einführungsworte des Sanctus (τὸν ἐπινίκιον ὕμνον ᾄδοντα (βοῶντα, κεκραγότα καὶ λέγοντα)) und die Überleitung zum ἅγιος εἶ καὶ πανάγιος nach dem Heilig: „mit diesen Mächten, Herr und Menschenfreund, rufen auch wir und sagen". Sodann die Erwähnung der Trinität am Anfang, wobei auch die Prädikate ἀόρατος ἀκατάληπτος wiederkehren (Chr. $322_{3.4}$ = Ba. 322_{23}). Dann wird aber das ganze Heilswerk in den Satz zusammengefaßt 322_{6}: σὺ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς παρήγαγες (= CAp. 15_{1} Br. 13_{8} L.) καὶ παραπεσόντας ἀνέστησας πάλιν καὶ οὐκ ἀπέστης πάντα ποιῶν, ἕως ἡμᾶς εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνήγαγες καὶ τὴν βασιλείαν ἐχαρίσω τὴν μέλλουσαν. Das ist so kurz ausgedrückt, daß es eben nur den Schluß noch ermöglicht, daß hier die CAp. direkt und nicht durch Vermittlung von Ba. benutzt sind: das lehrt die notierte Wortlautparallele. Auch in dem folgenden ὑπὲρ τούτων ἁπάντων εὐχαριστοῦμέν σοι klingt deutlich das ὑπὲρ ἁπάντων σοι ἡ δόξα von CAp. (18_{24} Br. $17_{5.6}$ L.) nach, das bei Chr. paraphrastisch erweitert ist. Neu und bemerkenswert ist dabei die Einfügung 322_{20} εὐχαριστοῦμέν σοι καὶ ὑπὲρ τῆς λειτουργίας ταύτης, ἣν ἐκ χειρῶν ἡμῶν δέξασθαι καταξίωσον. Dank und Annahmebitte für die priesterliche Handlung sind im alten Eucharistiegebet Fremdkörper. Im

Post Sanctus wird dann die Erlösung durch Christus einfach mit den Worten von Joh. 3_{16} umschrieben und daran 327_{25} durch ὃς ἐλθὼν καὶ πᾶσαν τὴν ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομίαν πληρώσας, τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδου ἑαυτόν der Übergang zur Einsetzungserzählung angeschlossen. Es tritt also in Chr. der Rahmen von Ba. zutage, aber die Stoffverteilung und manche Wortanklänge lassen noch die Einwirkung von CAp. verspüren.

Brightman hat p. 470—481 die liturgischen Angaben zusammengestellt, die sich in den Werken des Johannes Chrysostomos finden. Auf die Praefatio beziehen sich vornehmlich zwei Stellen: hom. 24 in I Cor. (X 212 d e Montf.) und ad eos qui scandalizantur 8 (III 482 c). Der Wortlaut der erstgenannten Stelle ist wenig ergiebig: εὐχαριστοῦντες ὅτι τῆς πλάνης ἀπήλλαξε (Ba. 326_{23}) τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος (CAp. 19_{9} = 17_{21} L.) . . . ὑπὲρ τούτων καὶ τῶν τοιούτων ἁπάντων εὐχαριστοῦντες (CAp. 18_{24} = 17_{5} L.) sind die einzigen faßbaren Anspielungen: die Frage, ob ἐλπίδα μὴ ἔχοντας . . ἀδελφοὺς ἑαυτοῦ κατεσκεύασε durch Ba. 335_{19} (im Intercessionsgebet!) ἡ ἐλπὶς τῶν ἀπελπισμένων veranlaßt ist, wird man verneinen dürfen. Bedeutsamer sind die Parallelen zu der zweiten Stelle: πλάσας τὸν ἄνθρωπον (Ba. 324_{14}) διδάσκαλον αὐτῷ τὸν ἔμφυτον ἐναπέθετο νόμον (CAp. 16_{31} = 15_{11} L.) . . . folgt das Beispiel von Abel und Kain (vgl. CAp. $17_{15.16}$ = $15_{28.29}$ L.) . . . καὶ ὅμως οὐδὲ οὕτως αὐτὸν ἐγκατέλιπεν (Ja. 51_{15} cf. II Esr. 19_{17}), ἀλλὰ καὶ πεσόντα καὶ ὑποσκελισθέντα ἐπηνώρθου (cf. παραπεσόντας ἀνέστησας πάλιν Chr. 322_{8}) . . . ἔμεινε διὰ πραγμάτων, δι' εὐεργεσιῶν, διὰ κολάσεων παιδεύων (cf. τοὺς ἐμμείναντάς σοι ἐδόξασας τοὺς δὲ ἀποστάντας σου ἐκόλασας CAp. $17_{14.15}$ = 15_{26} L.) . . διὰ τῶν παραδόξως παρὰ τὰ εἰωθότα γινομένων (vgl. θαύματα εἰργάσατο am Anfang der Stelle; dazu cf. ἐποίησας δυνάμεις διὰ τῶν ἁγίων σου (Ba. 325_{10}), διὰ τῶν ἐν ἀρχῇ δικαίων (CAp. 17_{15} ff. = 15_{28} ff. L.) . . . εἶτα καὶ νόμον ἔδωκε καὶ προφήτας ἀπέστειλε (Ba. $325_{17.9}$) . . . καὶ οὐ διέλιπεν ἐξ ἀρχῆς ἕως τέλους πάντα ποιῶν (Chr. 322_{10}) . . οὐδὲ γὰρ ἠρκέσθη τῇ ἀπὸ τῆς κτίσεως διδασκα-

λίᾳ πρὸς θεογνωσίαν (CAp. 16_{32} = 15_{12} L.) φερούσῃ μόνον . . καὶ τὸν υἱὸν ἀπέστειλε τὸν ἑαυτοῦ . . τὸν μονογενῆ (Ja. $51_{17.18}$) . . καὶ ἐπὶ γῆς βαδίζων τοῖς ἀνθρώποις συναναστρέφετο (Ba. 325_{29-31} cf. Ja. 51_{21}).

Obwohl an der Stelle kein ausdrücklicher Hinweis auf die Liturgie gegeben wird, dürfte Brightmans Annahme richtig sein, daß diesen Ausführungen das große Eucharistiegebet zugrunde liegt: und zwar scheint der benutzte Text eine Weiterentwicklung der in CAp. vorliegenden Form in der Richtung auf Ba. dargeboten zu haben.

Die Praefatio der Jakobusliturgie ist im syrischen Text kürzer als im griechischen: und diese Form ist in vielen, aber keineswegs allen Fällen ohne weiteres als originale Fassung anzuerkennen. Wo der Syrer Zusätze zu unserem griechischen Text oder Varianten darbietet, sind sie regelmäßig sekundär.

Ja. 266 Sw 49 Br

Ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς [καὶ] ἡ χάρις τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία καὶ ἡ δωρεὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος εἴη μετὰ πάντων ὑμῶν.

Καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου.

Ἄνω σχῶμεν τὸν νοῦν καὶ τὰς καρδίας.

Ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον.

Εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ.

Ἄξιον καὶ δίκαιον.

Ὡς ἀληθῶς ἄξιόν ἐστι καὶ δίκαιον, πρέπον τε καὶ ἐποφειλόμενον, σὲ αἰνεῖν, σὲ ὑμνεῖν, σὲ εὐλογεῖν, σὲ προσκυνεῖν, σὲ δοξολογεῖν, σοὶ εὐχαριστεῖν, τῷ πάσης κτίσεως ὁρατῆς τε καὶ ἀοράτου δημι-

Ja. syr. 9

Ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ πατρός, ἡ χάρις τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ ἡ κοινωνία καὶ ἡ ἐπιφοίτησις τοῦ ζῶντος καὶ ἁγίου πνεύματος εἴη μετὰ πάντων ὑμῶν.

Καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου.

Ἄνω πάντων ἡμῶν τὸν νοῦν καὶ τὰς καρδίας.

Ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον καὶ θεόν.

Εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ μετὰ φόβου.

Ἄξιον καὶ δίκαιον.

Ἀληθῶς ἄξιόν ἐστι καὶ δίκαιον, πρέπον τε καὶ ἐποφειλόμενον, σὲ δοξολογεῖν, σὲ εὐλογεῖν, σὲ αἰνεῖν, σὲ προσκυνεῖν, σοὶ εὐχαριστεῖν,

1 θεοῦ Mess. Ross. Par. 476. Vat. 2282: κυρίου Par. 2509 | καὶ om. Vat. 2282.

ουργῷ, τῷ θησαυρῷ τῶν αἰωνίων ἀγαθῶν, τῇ πηγῇ τῆς ζωῆς καὶ τῆς ἀθανασίας, τῷ πάντων θεῷ καὶ δεσπότῃ, ὃν ὑμνοῦσιν οἱ οὐρανοὶ καὶ οἱ οὐρανοὶ τῶν οὐρανῶν καὶ πᾶσαι αἱ δυνάμεις αὐτῶν, ἥλιός τε καὶ σελήνη καὶ πᾶς ὁ τῶν ἄστρων χορός, γῆ δὲ καὶ θάλασσα καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, Ἱερουσαλὴμ ἡ ἐπουράνιος πανήγυρις [ἐκλεκτῶν], ἐκκλησία πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν [τοῖς] οὐρανοῖς· πνεύματα δικαίων καὶ προφητῶν. ψυχαὶ μαρτύρων καὶ ἀποστόλων, ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι, θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί τε καὶ ἐξουσίαι καὶ δυνάμεις φοβεραί,

Χερουβὶμ τὰ πολυόμματα καὶ τὰ ἑξαπτέρυγα Σεραφίμ, ἃ ταῖς μὲν δυσὶ πτέρυξι κατακαλύπτει τὰ πρόσωπα ἑαυτῶν, ταῖς δὲ δυσὶ τοὺς πόδας, καὶ ταῖς δυσὶν ἱπτάμενα κέκραγεν ἕτερος πρὸς τὸν ἕτερον ἀκαταπαύστοις στόμασιν [καὶ] ἀσιγήτοις θεολογίαις τὸν ἐπινίκιον ὕμνον τῆς μεγαλοπρεποῦς σου δόξης λαμπρᾷ τῇ φωνῇ ᾄδοντα, βοῶντα, δοξολογοῦντα, κεκραγότα καὶ λέγοντα·

Ἅγιος ἅγιος ἅγιος κτλ.

Ἅγιος εἶ, βασιλεῦ τῶν αἰώνων καὶ πάσης ἁγιωσύνης κύριος καὶ δοτήρ, ἅγιος καὶ ὁ μονογενής σου υἱός,

---

ὃν ὑμνοῦσιν οἱ οὐρανοὶ τῶν οὐρανῶν καὶ πᾶσαι αἱ δυνάμεις αὐτῶν, ἥλιός τε καὶ σελήνη καὶ πᾶς ὁ τῶν ἄστρων χορός, γῆ καὶ θάλασσα καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, Ἱερουσαλὴμ ἡ ἐπουράνιος, ἐκκλησία πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς.

ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι, ἀρχαί τε καὶ ἐξουσίαι, θρόνοι, κυριότητες, δυνάμεις ὑπερκόσμιοι, στρατεύματα ἐπουράνια, Χερουβὶμ τὰ πολυόμματα καὶ τὰ ἑξαπτέρυγα Σεραφίμ. ἃ ταῖς μὲν δυσὶ πτέρυξι κατακαλύπτει τὰ πρόσωπα ἑαυτῶν, ταῖς δὲ δυσὶ τοὺς πόδας, ταῖς δυσὶν ἱπτάμενα ἕτερος πρὸς τὸν ἕτερον ἀκαταπαύστοις στόμασιν· καὶ ἀσιγήτοις θεολογίαις τὸν ἐπινίκιον ὕμνον τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης λαμπρᾷ τῇ φωνῇ δοξολογοῦντα καὶ βοῶντα καὶ κεκραγότα καὶ λέγοντα·

Ἅγιος ἅγιος ἅγιος κτλ.

Ὡς ἀληθῶς ἅγιος εἶ, βασιλεῦ τῶν αἰώνων καὶ πάσης ἁγιωσύνης δοτήρ, ἅγιος καὶ ὁ μονογενής σου υἱός,

---

19 πᾶσα ἡ δύναμις Par. 2509: wie Text die übrigen Hss. **21** δὲ καὶ Vat. 2282: om. rell. **23** ἐκλεκτῶν om. Par. 2509. **25** τοῖς om. Vat. 2282. **36** δοξολογίαις Par. 2509 | καὶ Par. 476.

ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα ἐποίησας, ἅγιον δὲ καὶ τὸ πνεῦμά σου τὸ πανάγιον, τὸ ἐρευνῶν τὰ πάντα καὶ τὰ βάθη σου τοῦ θεοῦ [καὶ πατρός]. Ἅγιος εἶ, παντοκράτορ, παντοδύναμε, ἀγαθέ, φοβερέ, εὔσπλαγχνε, ὁ συμπαθὴς μάλιστα περὶ τὸ πλάσμα τὸ σόν· ὁ ποιήσας ἀπὸ γῆς ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα σὴν καὶ ὁμοίωσιν καὶ χαρισάμενος αὐτῷ τὴν τοῦ παραδείσου ἀπόλαυσιν. παραβάντα δὲ τὴν ἐντολήν σου καὶ ἐκπεσόντα τοῦτον οὐ παρεῖδες οὐδὲ ἐγκατέλιπες, ἀγαθέ, ἀλλ' ἐπαίδευσας αὐτὸν ὡς εὔσπλαγχνος πατήρ, ἐκάλεσας αὐτὸν διὰ νόμου, ἐπαιδαγώγησας αὐτὸν διὰ τῶν προφητῶν. ὕστερον δὲ αὐτὸν τὸν μονογενῆ σου υἱόν, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, ἐξαπέστειλας εἰς τὸν κόσμον, ἵνα ἐλθὼν τὴν σὴν ἀνανεώσῃ καὶ ἀνεγείρῃ εἰκόνα· ὃς κατελθὼν ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθεὶς ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς [ἁγίας ἀει]παρθένου καὶ θεοτόκου συναναστραφείς τε τοῖς ἀνθρώποις πάντα ᾠκονόμησε πρὸς σωτηρίαν τοῦ γένους ἡμῶν. μέλλων δὲ *folgt Einsetzungserzählung* s. o. S. 29.

ὁ κύριος καὶ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, ἅγιον δὲ καὶ τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον, τὸ ἐρευνῶν τὰ πάντα καὶ τὰ βάθη σου τοῦ θεοῦ καὶ πατρός. Ἅγιος γὰρ εἶ, παντοκράτορ παντοδύναμε, φοβερέ, ἀγαθέ, ὁ συμπαθὴς μάλιστα περὶ τὸ πλάσμα τὸ σόν· ὁ ποιήσας ἀπὸ γῆς ἄνθρωπον καὶ χαρισάμενος αὐτῷ τὴν τοῦ παραδείσου ἀπόλαυσιν. παραβάντα δὲ τὴν ἐντολήν σου καὶ ἐκπεσόντα τοῦτον οὐ παρεῖδες οὐ[δὲ] ἐγκατέλιπες, ἀγαθέ, ἀλλ' ἐπαίδευσας αὐτὸν ὡς εὔσπλαγχνος πατήρ, ἐκάλεσας αὐτὸν διὰ νόμου, ἐπαιδαγώγησας αὐτὸν διὰ τῶν προφητῶν. ὕστερον δὲ αὐτὸν τὸν μονογενῆ σου υἱόν ἐξαπέστειλας εἰς τὸν κόσμον, ἵνα τὴν σὴν ἀνανεώσῃ εἰκόνα· ὃς κατελθὼν καὶ σαρκωθεὶς ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ ἐκ τῆς ἁγίας θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας συναναστραφείς τε τοῖς ἀνθρώποις πάντα ᾠκονόμησε πρὸς σωτηρίαν τοῦ γένους ἡμῶν. μέλλων δὲ *folgt Einsetzungserzählung* s. o. S. 29.

48 καὶ πατρός om. Par. 2509
53 καὶ χαρισ.] ὁ χαρισάμενος Par. 2509.

——— = Ba.

Vor dem Sanctus steht nach dem Dialog nur eine Anrede an Gott, der sofort die übliche Überleitung zum Heilig folgt. Die Abhängigkeit von Ba. ist hier fast überall durch den Wortlaut zu erweisen. Außer den sofort in die Augen fallenden Parallelen sei notiert zu πάσης κτίσεως etc. (Z. 13) Ba. 322 19

κύριε οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ πάσης κτίσεως ὁρωμένης καὶ οὐχ ὁρωμένης, zu θησαυρῷ τῶν αἰωνίων ἀγαθῶν (Z. 15) Ba. 323_7 ἡ ἀπαρχὴ τῶν αἰωνίων ἀγαθῶν, zu πάντων θεῷ καὶ δεσπότῃ (Z. 17) Ba. 322_{17} δέσποτα τῶν ἁπάντων (vgl. Job 5_8)[1]. Nach ὃν ὑμνοῦσιν Z. 18 hören zunächst die Parallelen zu Ba. auf: es kommt nun ein Mosaik aus Bibelstellen, zu dem Ps. $148_{4.3}$ und Hebr. $12_{22.23}$ den Grundstock geliefert haben. Der Wortlaut dieser Quellen ist im griechischen Text genauer wiedergegeben: das beweist nicht schon, daß die Auslassungen des syrischen Textes hier Kürzungen des Originals sind, sondern kann ebensogut sekundäre Biblisierung sein. Das gilt für καὶ οἱ οὐρανοὶ Z. 18. πανήγυρις Z. 23 und πνεύματα δικαίων Z. 25. Nach den Worten ψυχαὶ μαρτύρων καὶ ἀποστόλων setzen die Parallelwendungen zu Ba. wieder ein und laufen bis zum Sanctus weiter. Das Post Sanctus beginnt mit einer Heiligpreisung von Vater, Sohn und Geist, wobei in den Worten ἅγιος καὶ ὁ μονογενής σου υἱὸς (auch = CAp. 19_6 Br. 17_{18} L.) und καὶ τὸ πνεῦμά σου τὸ [παν]άγιον ein Anklang an Chr. 322_5 = 324_8 bemerkenswert ist.

Dann setzt Z. 49 mit neuem ἅγιος εἶ die Erwähnung von Schöpfung, Sündenfall, göttlichem Erbarmen, Erziehung durch Gesetz und Propheten, und die schließliche Erlösung durch die Menschwerdung des Sohnes ein. Die wörtlichen Anklänge sind hier spärlich, im Gegensatz zum Ante Sanctus, aber in ἀγαθέ Z. 50 = Ba. 325_6, πλάσμα Z. 51 = Ba. 325_5 und ἀπόλαυσιν Z. 54 = Ba. 324_{19} scheint sich doch die Quelle deutlich zu verraten. Unverkennbar sind ferner die Parallelen, welche zu Z. 64 ff. — in zwei Symbolen stecken. Epiphanius in seinem sog. ersten Symbol (Ancor. 118_{10}, Hahn Bibl.[3] § 125, Lietzmann Symbole[2] 20_9) bekennt den κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου. Die Formel von Nike von 359 (Hahn § 164, Lietzmann 33_9) bezeugt vom Sohne, daß er παραγεγενῆσθαι ἐκ

1) Die πηγὴ τῆς ζωῆς (Z. 16) begegnet übrigens auch bei Serap. (§ 5).

τῶν οὐρανῶν . . καὶ γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου . . καὶ συναναστραφέντα μετὰ τῶν μαθητῶν καὶ πάσης τῆς οἰκονομίας πληρωθείσης gekreuzigt sei. Der Inhalt des Post Sanctus entspricht genau dem, was bei Ba. vor und nach dem Heilig zu lesen ist. Nur daß hier mit wenigen Worten gesagt wird, was Ba. in breiter Ausführlichkeit darstellt. So haben wir doch wohl ein Exzerpt aus Ba. vor uns, das im Einzelnen für sich eigenen Ausdruck gefunden hat: ob in Anlehnung an eine ältere Quelle, mag dahingestellt bleiben.

Als Zeuge für die Jakobusliturgie darf auch die kurze Beschreibung gelten, die Kyrill von Jerusalem in Cat. Myst. V 6 von dem Eucharistiegebet gibt. Ich setze den Text her und notiere alle Berührungen mit Ja.:

Μετὰ ταῦτα μνημονεύομεν οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ θαλάσσης, ἡλίου καὶ σελήνης, ἄστρων (Z. 20) καὶ πάσης τῆς κτίσεως λογικῆς τε καὶ ἀλόγου, ὁρατῆς τε καὶ ἀοράτου (14), ἀγγέλων, ἀρχαγγέλων, δυνάμεων, κυριοτήτων, ἀρχῶν, ἐξουσιῶν, θρόνων, τῶν Χερουβὶμ τῶν πολυπροσώπων (30), δυνάμει λέγοντες τὸ τοῦ Δαυίδ »Μεγαλύνατε τὸν κύριον σὺν ἐμοί.« Μνημονεύομεν καὶ τῶν Σεραφίμ, ἃ ἐν πνεύματι ἁγίῳ ἐθεάσατο Ἡσαΐας παρεστηκότα κύκλῳ (Ba. 323_{17-18} Br.) τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ καὶ ταῖς μὲν δυσὶ πτέρυξι κατακαλύπτοντα τὸ πρόσωπον, ταῖς δὲ δυσὶ τοὺς πόδας καὶ ταῖς δυσὶ πετόμενα (cf. Ba. 323_{28}) καὶ λέγοντα »Ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος Σαβαώθ« (41). Διὰ τοῦτο γὰρ τὴν παραδοθεῖσαν ἡμῖν ἐκ τῶν Σεραφὶμ θεολογίαν (36) ταύτην λέγομεν, ὅπως κοινωνοὶ τῆς ὑμνῳδίας ταῖς ὑπερκοσμίοις γενώμεθα στρατιαῖς (cf. Ja. syr. 29).

Dies Referat aus dem Jahre 350 darf also als Beleg für den Text der Ja.-Liturgie und zwar speziell des Ante Sanctus betrachtet werden: es bezeugt insbesondere das für Ja. charakteristische Mittelstück Z. 18—22, gibt auch durch Einzelheiten deutlich zu erkennen, daß es eben unsere Ja.-Liturgie exzerpiert. Die Worte λογικῆς τε καὶ ἀλόγου haben offenbar in seinem Ja.-Text gestanden. Bei der Erwähnung der Cherubim scheint ein Diakonenruf »Erhebet den Herrn mit mir!« (Ps. 33_4) auf das kommende Sanctus vorbereitet zu haben. Die Sonderstücke des griechischen Textes kennt es anscheinend nicht, wohl aber die „überweltlichen Mächte“, die der Syrer über den

griechischen Text hinaus hat. Durch dieses Zeugnis des Kyrill haben wir demnach die Gewähr, **daß im Jahre 350 die von CAp. über Ba. zu Ja. laufende Entwicklung bereits im wesentlichen vollendet war.** Die weiteren aus Ba. stammenden Zusätze im griechischen Text müssen dann als spätere Einwirkungen der byzantinischen Liturgie betrachtet werden.

Nest. Priester: Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi und die Liebe Gottes des Vaters und die Gemeinschaft des hl. Geistes sei mit uns allen jetzt und immerdar und in alle Ewigkeit.
Br. 283 R. 589 syr.
Resp.: Amen.
Pr.: Erhebet eure Sinne!
Resp.: Zu dir, Gott Abrahams und Isaaks und Israels, herrlicher König.
Pr.: Das Opfer wird Gott dem Herrn des Alls dargebracht.
Resp.: Es ist würdig und recht.
Diakon: Friede sei mit uns.

Es folgt ein stilles Weihrauchgebet des Priesters, danach:

Pr.: Würdig ist des Preises von jedem Mund und des Bekenntnisses von allen Zungen und der Anbetung und Erhebung von allen Kreaturen der anbetungswürdige und herrliche Name [der herrlichen Dreieinigkeit][1] von Vater Sohn und hl. Geist: der die Welt geschaffen hat durch seine Güte und ihre Bewohner durch sein Erbarmen und erlöst hat die Menschen durch seine Gnade und große Güte den Sterblichen erwiesen hat. Deine Majestät, o Herr, segnen und anbeten tausend mal tausend Wesen in der Höhe, und zehntausend mal zehntausend heilige Engel und Heerscharen von Geisterwesen, Diener von Feuer und Geist, preisen deinen Namen mit den heiligen Cherubim und geistlichen Seraphim Anbetung darbringend [deiner Herrschaft][1], indem sie unaufhörlich reden und preisen und einer dem andern rufen und sprechen:

Resp.: Heilig, heilig, heilig, Herr Gott der Heerscharen!
Himmel und Erde sind voll seiner Ehre,
und der Natur seines Wesens und der Pracht seines herrlichen Glanzes!
Hosanna in den Höhen

1) om. Renaudot.

und Hosanna dem Sohne Davids:
Gelobt sei, der da kam und kommt im Namen des Herrn:
Hosannah in den Höhen!

Pr.: Heilig heilig heilig, Herr der Heerscharen: Himmel und Erde sind voll seiner Herrlichkeit und der Natur seines Wesens und der Pracht seines herrlichen Glanzes: so wie der Herr sagt: Himmel und Erde sind voll von mir (Jer. 23_{24})
Heilig bist du, Gott der Vater der Wahrheit[1], nach dem alle Vaterschaft im Himmel und Erden genannt wird (Eph. 3_{15})
Heilig bist du, ewiger Sohn, durch den alles geworden ist.
Heilig bist du, hl. Geist, Wesen[2], durch das alles geheiligt wird.

Folgt ein an Jes. 6_5 anknüpfender Passus: Bitte um Reinigung.

Und mit diesen himmlischen Heerscharen bekennen auch wir, deine niedrigen, elenden und schwachen Sklaven, dir, o Herr: denn du hast uns große, nicht zu vergeltende Gnade verliehen, indem du unsere Menschheit anzogst, um uns zu beleben durch deine Gottheit. Und du hast unsere Niedrigkeit erhöht und unsern Fall wiederaufgerichtet und unsre Sterblichkeit auferweckt und unsre Übertretungen vergeben und unsre Sündhaftigkeit gerechtfertigt und unsre Erkenntnis erleuchtet und hast, o Herr und Gott, unsre Feinde[3] verdammt und die Niedrigkeit unsrer schwachen Natur triumphieren lassen: durch das überströmende Erbarmen deiner Gnade. [*folgen die Einsetzungsworte*]
Und für alle deine Hilfen und Gnadenerweisungen gegen uns wollen wir darbringen Preis und Ehre und Bekenntnis und Anbetung jetzt und immerdar und in alle Ewigkeit.

Resp.: Amen.

Der einleitende Dialog der nestorianischen Liturgie entspricht dem üblichen Typ, weist aber einige Veränderungen auf, die deutlich sekundären Charakter tragen. Das „erhebet eure Sinne" dürfte dem ἄνω τὰς καρδίας in Ba. Chr. entsprechen[4]. In der Antwort ist das ἔχομεν weggelassen und statt des Kyrios der Gott der Patriarchen genannt: ein Zug,

1) *pater vere solus* Ren. 2) *aeterne* Ren. 3) *inimicum* Ren.

4) Aber das syrische Wort ܡܕܥܝܟܘܢ entspricht etwa einem τὰ νοήματα ὑμῶν.

der ebenso sicher sekundär ist, wie die folgende Erwähnung des Opfers an Stelle des alten εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ. Die nun beginnende Praefatio entspricht im ersten Teil dem in Chr. vertretenen Typ (Br. 322$_{6\,ff.}$): Nennung der Trinität und Preis für Schöpfung und Erlösung: der Wortlaut könnte eine ältere Fassung von Chr. vermuten lassen, da Welt- und Menschenschöpfung noch getrennt sind. Die Einführung des Sanctus (19 ff.) ist nach Analogie von Ba. (Br. 323$_{14\,ff.}$) gebildet, entfernt sich aber vom alten traditionellen Wortlaut. Auch das Sanctus zeigt (Z. 29 f.) einen späten Zusatz. Das Post Sanctus beginnt mit einer diesen Zusatz umspinnenden Wiederholung (Z. 35—38) und setzt dann erst mit dem alten Wortlaut ein (Z. 39 „Heilig bist du Gott der Vater"), der in sichtlicher Parallele oder abhängig von Jac. (S. 141$_{42\,f.}$) die Trinität feiert. Bei der Erwähnung des Vaters ist wie CAp. (Br. 14$_{26}$, L. 12$_{30}$) auf Eph. 3$_{15}$ Bezug genommen. Nach einem unzweifelhaft später eingeschobenen Gebet um Reinigung des Celebranten folgt ein zweites Post Sanctus, das in seinem Anfang genau dem Formular von Ba. und Chr. entspricht: μετὰ τούτων τῶν μακαρίων δυνάμεων, δέσποτα φιλάνθρωπε, καὶ ἡμεῖς οἱ ἁμαρτωλοὶ βοῶμεν (Br. 324$_{5-7}$). Auch im Fortgang finden sich zahlreiche Stellen, die in Ba. oder Chr. Parallelen haben: so das Anziehen der Menschheit, um sie zu vergotten (Z. 49—50) in Ba. (Br. 326$_{2-7}$) σύνμορφος γενόμενος τῷ σώματι τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν, ἵνα καὶ ἡμᾶς συνμόρφους ποιήσῃ τῆς εἰκόνος τῆς δόξης αὐτοῦ. „Du hast unsern Fall wieder aufgerichtet" (Z. 51) entspricht dem παραπεσόντας ἀνέστησας πάλιν bei Chr. (Br. 322$_{8-9}$); die „Erleuchtung der Erkenntnis" (Z. 54) hat in Ba. (Br. 322$_{11}$) ὁ χαρισάμενος ἡμῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς σῆς ἀληθείας· ein Gegenstück. Wir haben also ein doppeltes Post Sanctus: das erste entspricht dem Typ der Jakobusliturgie, das zweite ist den byzantinischen Liturgien nachgebildet. Der in beiden Vorbildern ursprünglich vorhandene organische Übergang zur Einsetzungserzählung ist weggefallen und durch eine allgemeine Danksagungsformel (Z. 58—60) ersetzt. Für den syrischen

Wortlaut ist zu bemerken, daß sowohl Jer. 23 $_{24}$ wie Eph. 3 $_{15}$ genau den Peschittatext wiedergeben; und das ist kein zufälliges Zusammentreffen: Jer. 23 $_{24}$ weicht in der Formulierung die Pesch. vom Hebräischen und von der LXX ab, und genau so unser Text. Daraus folgt, daß zum mindesten dieser Teil der Liturgie relativ spät entstanden und direkt syrisch entworfen ist, also nicht auf eine griechische Gestalt zurückgeht. Die in den Handschriften nicht mitüberlieferten Stiftungsworte sind offenbar mit der Zeit nur noch mechanisch eingesetzt worden, und selbst die Stelle, an der es geschah, ist unsicher. Nur daß es geschah, ist sicher, denn die Vorbilder mündeten in diese Worte aus, und die folgende Anamnese (Br. 287, Ren. 2, 592, s. o. S. 53) setzt sie voraus. Als Ganzes betrachtet, ist somit die Praefatio der Nest. ein spätes und überarbeitetes Mosaik aus bekannten Stücken.

Die Praefatio des persischen Fragments (Or. christ. N. F. 12/14, 103) beginnt unvollständig und eilt sofort zum Sanctus: es sind da nur die abschließenden Wendungen erhalten, die dem Gedanken Ausdruck geben, daß die Gemeinde mit den Geisterwesen gemeinsam das Trishagion singt. Die sonst üblichen Berührungen mit Dan. 7 $_{10}$ und Is. 6 $_{5}$ fehlen gänzlich, nicht einmal die Cherubim und Seraphim sind erwähnt — wenn nicht dieser Teil bereits in dem verlorenen Text stand.

Das Post Sanctus beginnt (I 26) mit den Worten „Heilig bist du, und herrlich und groß ist dein Name, Herr des Alls und Gott und Schöpfer des Alls“, also formell ähnlich wie CAp. ἅγιος γὰρ εἶ ἀληθῶς καὶ πανάγιος κτλ. (s. o. S. 124). Aber was nun folgt, ist eine immer wieder sich erneuernde Prädikation Gottes ohne Disposition und ohne Ziel. Nur an einzelnen Wendungen kann der Eingeweihte merken, daß diesem formlosen Gebilde einst ein Gedankengang zugrunde lag, wie der in CAp. oder Ja. ausgesprochene. Es ist von der Schöpfung des Menschen (III 3. 15 ff. IV 21) und der Geisterwesen (III 10) die Rede — aber nicht von der Welt-

schöpfung überhaupt. Wir hören von der Heilung unsres bösen Willens (IV 26 f.) — aber nicht vom Sündenfall. Aber erhalten ist der Übergang von der Erlösung zum Erlöser: der unsern bittern Willen süß machte, war eine lebendige Frucht aus der Wurzel der göttlichen Wesenheit und wurde zu uns geschickt, um uns das Leben zu geben (IV 27—34). Damit ist das Thema der Menschwerdung Christi angeschlagen, welches dann zur Einsetzungserzählung hinüberleitet (s. o. S. 33). Aus alledem ergibt sich, daß die Liturgie einem bereits weit vorgeschrittenen Entwicklungs-, ja Zersetzungsstadium angehört.

Aus der Analyse dieser Liturgien ergibt sich als Resultat die Erkenntnis eines syrischen Typs der Praefatio, der sich formell durch die Unsicherheit der Stellung des Sanctus, inhaltlich durch die zentrale Stellung der Heilsgeschichte von der Schöpfung bis zum Erlösungswerk Christi charakterisieren läßt. Der bei Ba., Chrys., Ja., Nest. vorangestellte Preis der Trinität ist dem ältesten Zeugen noch fremd.

*

Der älteste datierbare Zeuge für eine Praefatio in der ägyptischen Liturgie ist wieder Serapion von Thmuis. In dem erhaltenen Text, der ja kein vollständiges Meßformular geben will, fehlt der Einleitungsdialog: daß er auch hier vorausgesetzt wird, bezeugen die normalen Anfangsworte der Praefatio ἄξιον καὶ δίκαιόν ἐστιν. Der Text lautet:

Ser. Εὐχὴ προσφόρου Σεραπίωνος ἐπισκόπου.

Ἄξιον καὶ δίκαιόν ἐστιν σέ, τὸν ἀγένητον πατέρα τοῦ μονογενοῦς Ἰησοῦ Χριστοῦ, αἰνεῖν, ὑμνεῖν, δοξολογεῖν.

2 Αἰνοῦμεν σέ, ἀγένητε θεέ, ἀνεξιχνίαστε, ἀνέκφραστε, ἀκατανόητε πάσῃ γενητῇ ὑποστάσει.

3 Αἰνοῦμεν σέ, τὸν γιγνωσκόμενον ὑπὸ τοῦ υἱοῦ τοῦ μονογενοῦς, τὸν δι᾽ αὐτοῦ λαληθέντα καὶ ἑρμηνευθέντα καὶ γνωσθέντα τῇ γενητῇ φύσει.

4 Αἰνοῦμεν σέ, τὸν γιγνώσκοντα τὸν υἱὸν καὶ ἀποκαλύπτοντα τοῖς ἁγίοις τὰς περὶ αὐτοῦ δόξας, τὸν γιγνωσκόμενον ὑπὸ τοῦ γεγεννημένου σου λόγου καὶ ὁρώμενον καὶ διερμηνευόμενον τοῖς ἁγίοις.

5 Αἰνοῦμεν σέ, πάτερ ἀόρατε, χορηγὲ τῆς ἀθανασίας· σὺ εἶ ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς, ἡ πηγὴ τοῦ φωτός, ἡ πηγὴ πάσης χάριτος καὶ πάσης

ἀληθείας, φιλάνθρωπε καὶ φιλόπτωχε, ὁ πᾶσιν καταλλασσόμενος καὶ πάντας πρὸς ἑαυτὸν διὰ τῆς ἐπιδημίας τοῦ ἀγαπητοῦ σου υἱοῦ ἕλκων.

6 Δεόμεθα, ποίησον ἡμᾶς ζῶντας ἀνθρώπους. Δὸς ἡμῖν πνεῦμα φωτός, ἵνα γνῶμεν σέ, τὸν ἀληθινὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν. Δὸς ἡμῖν πνεῦμα ἅγιον, ἵνα δυνηθῶμεν ἐξειπεῖν καὶ διηγήσασθαι τὰ ἄρρητά σου μυστήρια. 7 Λαλησάτω ἐν ἡμῖν ὁ κύριος Ἰησοῦς καὶ ἅγιον πνεῦμα καὶ ὑμνησάτω σὲ δι' ἡμῶν.

8 Σὺ γὰρ ὁ »ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι« (Eph. 1_{21}). 9 Σοὶ παραστήκουσι χίλιαι χιλιάδες καὶ μυρίαι μυριάδες ἀγγέλων ἀρχαγγέλων θρόνων κυριοτήτων ἀρχῶν ἐξουσιῶν (Col. 1_{16})· σοὶ παραστήκουσιν τὰ δύο τιμιώτατα Σεραφεὶμ ἑξαπτέρυγα, δυσὶν μὲν πτέρυξιν καλύπτοντα τὸ πρόσωπον, δυσὶ δὲ τοὺς πόδας, δυσὶ δὲ πετόμενα καὶ ἁγιάζοντα. 10 Μεθ' ὧν δέξαι καὶ τὸν ἡμέτερον ἁγιασμὸν λεγόντων·

Ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος Σαβαώθ· πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου.

Der Lobpreis beginnt mit der Anrede an den Vater und den Sohn: die Bezeichnung τὸν ἀγένητον πατέρα und die des Sohnes als τοῦ μονογενοῦς (Ἰησοῦ Χριστοῦ) ohne υἱοῦ ist im Sakramentar des Serapion beliebt (vgl. 4_1 12_3 $17_{1.2}$ $19_{1.4}$ 21 26_1 27_1 u. ö.) und wurzelt in ägyptisch-theologischem, letztlich durch die Gnosis angeregtem Sprachgebrauch[1]; statt des einfachen ἀνυμνεῖν der CAp. steht eine dreifache Bezeichnung αἰνεῖν ὑμνεῖν δοξολογεῖν, wie ja diese Vervielfältigung der Neigung späterer Zeit entspricht. Chr. hat auch drei Worte während Ba. und Ja. schon zu sechs fortgeschritten sind. Es beginnt nun ein Abschnitt, der sich in vier Reihen gliedert: jede hebt mit αἰνοῦμεν σέ an und bringt dann die Prädikation im Partizipium mit Artikel oder in der Form σὺ εἶ ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς etc., ein gutes Beispiel des von E. Norden Agnostos Theos 201 ff. charakterisierten orientalischen Prädikationsstils: nur das erste Glied beschränkt sich auf Vokative, die bezeichnender Weise auch von rein griechischen philosophischen Ter-

1) Vgl. Z. neutest. Wiss. 1923, 277 f. Für ἀγένητος πατήρ vgl. Hippol. Refut. VII, 32, 1. Kopt. gnost. Schriften, hrsg. v. C. Schmidt I p. 347_{22} u. ö.

mini gebildet sind. Inhaltlich ist diese Vierzahl der Lobpreisungen gut angeordnet: Zuerst wird Gottes völlige Unerfaßbarkeit für jegliches geschaffene Wesen betont. Das zweite Glied lehrt den Sohn = Logos als den verstehen, der Gott erkannt hat und der wiederum seinerseits für die Geschöpfe erkennbar ist. Also, so fährt das dritte Glied fort: Gott erkennt den Sohn = Logos, wird auch von ihm erkannt und durch ihn wird Gott den Geschöpfen, soweit sie „Heilige“ d. h. Mysten sind, sichtbar und verständlich[1]. Das Ergebnis kommt im vierten Glied zum Ausdruck: Gott ist erkannt als Spender von Unsterblichkeit, Leben, Licht, Gnade und Wahrheit: die Menschwerdung seines Sohnes war das Mittel zur Versöhnung und Wiedergewinnung der Menschheit. Form und Inhalt zeigen nicht nur Berührungen mit neutestamentlichen Worten (vgl. Joh. 10_{15} 12_{32} I Cor. 8_3 Gal. 4_9) und anderen Stellen im Serapionsbuch (3, 3 5, 5 10, 1), sondern haben auch unverkennbare Verwandtschaft mit den Gebeten hermetischer Schriften: Poimandres I 31 (Hermetica ed. Scott 1, 130) ἅγιος ὁ θεός, ὃς γνωσθῆναι βούλεται καὶ γινώσκεται τοῖς ἰδίοις, X 15 (Scott 1, 196) οὐ γὰρ ἀγνοεῖ τὸν ἄνθρωπον ὁ θεὸς ἀλλὰ καὶ πάνυ γνωρίζει καὶ θέλει γνωρίζεσθαι, wozu Reitzensteins (hell. Mysterienrel.[2] 136 ff.) und E. Nordens (Agnostos Theos 287) Bemerkungen heranzuziehen sind; ferner der von Reitzenstein (Arch. f. Rel.wiss. 7, 397) behandelte Papyrus Mimaut (Hermet. ed. Scott 1, 376) ἐγνωρίσαμέν σε ὦ ⟨ζωὴ ἀληθὴς⟩ τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς, ἐγνωρίσαμέν σε ὦ φῶς ⟨μέγιστον⟩ ἁπάσης γνώσεως. Das ἑρμηνευθέντα und διερμηνευόμενον τοῖς ἁγίοις erinnert an die Emanation des Hermes, δι' οὗ τὰ πάντα μεθερμηνεύεται in der Leidener Kosmogonie (Dieterich, Abraxas 17_{44}). Der Hauptbegriff dieser ganzen Hymnologie ist γνῶσις, deren Wirkungen φῶς und ζωή sind.

---

1) Die Worte καὶ ἀποκαλύπτοντα τοῖς ἁγίοις τὰς περὶ αὐτοῦ δόξας fallen aus dem Tenor heraus: von δόξαι = Dogmen ist hier nicht die Rede. Wir haben wohl eine Einwirkung des arianischen Streites vor uns: αὐτοῦ geht auf υἱόν.

Ein zweite Gruppe von vier Sätzen schließt sich an: sie bilden in ihrer Gesamtheit ein Gebet um den hl. Geist, der in den Betern Wohnung nehmen und aus ihnen reden soll.

Die erste Bitte, ποίησον ἡμᾶς ζῶντας ἀνθρώπους hat Parallelen in demselben Sacramentar 11, 6 ἵνα πάντες γένωνται ζῶντες καὶ ἐκλεκτοὶ ἄνθρωποι und 18, 1 τὰ σώματα αὐτῶν ζῶντα ἔστω σώματα, 10, 2 δὸς τὴν ἐκκλησίαν ταύτην ζῶσαν καὶ καθαρὰν ἐκκλησίαν εἶναι, 28, 1 ποίησον καὶ τόνδε ἐπίσκοπον ζῶντα. Die zweite ist eine Umgestaltung von Joh. 17 $_3$. In der dritten wird um den hl. Geist gebetet, damit der Gläubige von den unsagbaren Mysterien reden und künden kann: nicht im Sinne eines „Ausplauderns" der Geheimnisse, sondern zu preisendem „Singen und Sagen" von dem Geheimnis des Sakraments: ἄρρητος braucht Serapion 19 $_{1 \cdot 2}$ vom Logos mit beabsichtigter Paradoxie, 19 $_3$ von der Neugestaltung des Täuflings, 20 $_1$ von der Wiedergeburt in der Taufe, also doch wohl gleich „unbeschreiblich in menschlicher Sprache". Unter μυστήρια ist hier wie 3 $_3$ 15 $_1$ konkret das Abendmahl zu verstehen, aber insoweit es eine Offenbarung des Göttlichen überhaupt ist: denn das ἐξειπεῖν dieses μυστήριον findet hier eben im Gesang des Sanctus statt, also bereits vor dem Genuß der Elemente: 19 $_2$ 20 $_1$ ist μυστήριον die Taufe, 4 $_2$ 6 $_2$ die Sakramente überhaupt. Die vierte Bitte bringt die Vorstellung des pneumagewirkten „hymnus mysticus" klar zum Ausdruck: sie wird am besten durch die hermetischen Schriften beleuchtet. Poimandres XIII 17—19 (Reitzenstein S. 346, Scott 1, 250) δῶμεν πάντες ὁμοῦ αὐτῷ τὴν εὐλογίαν τῷ ἐπὶ τῶν οὐρανῶν μετεώρῳ, τῷ πάσης φύσεως κτίστῃ . . . αἱ δυνάμεις αἱ ἐν ἐμοὶ ὑμνεῖτε τὸ ἓν καὶ [τὸ] πᾶν, συνᾴσατε τῷ θελήματί μου πᾶσαι αἱ ἐν ἐμοὶ δυνάμεις. . . . ὁ σὸς Λόγος δι' ἐμοῦ ὑμνεῖ σε, δι' ἐμοῦ δέξαι τὸ πᾶν λόγῳ, λογικὴν θυσίαν. ταῦτα βοῶσιν αἱ δυνάμεις αἱ ἐν ἐμοί etc. Danach beginnt die stereotype Einleitung zum Sanctus, und am Ende erklingt dies „Heilig" als der geistliche Hymnus, den nicht Menschenzungen anzustimmen vermögen, sondern den nur das in den „Heiligen", den Mysten, wohnende Pneuma

des Herrn Jesu mit den Stimmen der himmlischen Geister zu vereinigen vermag. In dem Gesang dieses Liedes besteht das „Aussprechen der Mysterien“, welches nur dem möglich ist, der den Geist in sich trägt. Dieser Lobgesang ist das „geistliche Opfer“ der εὐχαριστία, wie Hermes Trismegistos und — Paulus (Rom. 12 $_1$) sich ausdrücken. Die zuletzt entwickelten Gedanken entsprechen dem, was uns aus den Briefen des Paulus wohlbekannt ist. Das in dem Christen wohnende Pneuma ist es allein, das ihn befähigt „Abba, Vater“ oder „Herr Jesus“ zu sagen (I Cor. 12 $_3$ Rom. 8 $_{15}$): so läßt es ihn hier das Dreimalheilig singen. Dieses geistgewirkte Aussagen des Unsagbaren nennt die mystische Sprache eine θεολογία, wie Reitzenstein (Hist. Monach. 137) gezeigt hat. Und so ist es zu verstehen, wenn in der liturgischen Sprache das Sanctus technisch als die θεολογία bezeichnet wird [1].

Der Übergang selbst kann im Typ als Variante des in CAp. enthaltenen gelten. Der Text ist kombiniert aus Eph. 1 $_{21}$ + Dan. 7 $_{10}$ + Col. 1 $_{16}$ + Is. 6 $_{2.3}$ und kehrt mit geringen Varianten in der Markusliturgie wieder. Bemerkenswert ist, daß Serap. im Unterschied von den übrigen Liturgien und auch von Ma. nur von τὰ δύο τιμίωτατα Σεραφεὶμ ἑξαπτέρυγα, nicht auch von dem Cherubim redet: Brightman [2] hat auf Origenes hingewiesen, der Is. 6 $_2$ ebenso von zwei Seraphim interpretiert und im Wortlaut sich unserm Text, also seiner gewohnten Liturgie, nähert. Dieser Text wird ursprünglicher sein, denn die Isaiasstelle, auf der das Trishagion beruht, redet auch nur von Seraphim: die Cherubim sind ebenso wie die ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι, θρόνοι, κυριότητες etc. anderswoher ge-

1) Schon Euseb (h. e. X 4, 70 Tricennatsrede I p. 198, 14 Heikel) verrät, daß ihm dieser Sprachgebrauch wohlbekannt ist. Vgl. weiter Cyrill. Cat. myst. 5, 6 (o. S. 144) Lit. Jacobi (s. o. S. 141 $_{36}$). Lit. Basil. Br. 323 $_{25}$.

2) Journal of theol. Stud. 1, 277, wo Orig. de princ. I 3, 4 zitiert wird: τὰ ἐν τῷ Ἡσαίᾳ δύο Σεραφεὶμ ἑξαπτέρυγα κεκραγότα etc. Brightman und Koetschau z. St. notieren weitere Parallelen.

holt und zugefügt. Doch ist auch möglich, daß hier nur eine strengere Biblisierung vorliegt.

Pap. Der Papyrus gibt leider für diese letzte Frage nichts aus, da die Praefatio bis auf den Schluß der Überleitung fehlt[1]. Das Fragment beginnt:

Pap. [σοὶ παραστήκου]σιν κ[ύκλῳ τὰ Σεραφίμ, ἓξ πτέρυγ]ες τῷ ἑνὶ [καὶ ἓξ
cr πτέρυγες τῷ ἑνὶ] καὶ ταῖς μὲν δυσὶ [κατεκά]λυπτον τὸ πρόσωπον καὶ τ[αῖς δυσὶ]ν τοὺς πόδας καὶ ταῖς δυσ[ὶν ἐπέταν]το. Πάντα δὲ πάντοτε σὲ ἁγ[ιάζει· ἀ]λλὰ μετὰ πάντων τῶν σὲ ἁγιαζόντων δέξαι καὶ τὸν ἡμέτερον ἁγιασμὸν λεγόντων σοι·

Ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος Σαβαώθ.
πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου.

Die Aussagen über die Seraphim sind nicht im Partizip angefügt, wie bei Serap. oder CAp., oder durch ein Relativum angeschlossen, wie bei Marc. Ja., sondern wie in Chr. Ba. durch καὶ verbunden. Der Satz μεθ' ὧν δέξαι καὶ τὸν ἡμέτερον ἁγιασμὸν λεγόντων (Ser.) ist (wie bei Ma.) erweitert zu: πάντα δὲ πάντοτε σὲ ἁγιάζει· ἀλλὰ μετὰ πάντων τῶν σὲ ἁγιαζόντων δέξαι καὶ τὸν ἡμέτερον ἁγιασμὸν λεγόντων σοι.

Der Text der Markusliturgie ist das Ergebnis mannigfacher Kombinationen.

Ma. 125 Br 28 Sw	Ὁ κύριος μετὰ πάντων·	Ma. co.	Ὁ κύριος μετὰ πάντων ὑμῶν.
	καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου.		καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου.
	Ἄνω ἡμῶν τὰς καρδίας.		Ἄνω ὑμῶν τὰς καρδίας.
	Ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον.		Ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον.
	Εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ.		Εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ.
	Ἄξιον καὶ δίκαιον.		Ἄξιον καὶ δίκαιον.
	Ἀληθῶς γὰρ ἄξιόν ἐστι καὶ δίκαιον, ὅσιόν τε καὶ		Ἄξιον καὶ δίκαιον· καὶ γὰρ ἀληθῶς ἄξιόν ἐστι καὶ δίκαιον, ὅσιόν τε καὶ

3 ἡμῶν Ross. : σχῶμεν Sin. Vat.

1) Das mit [Τῶν Χερουβὶ]μ? δέσποτα παντοκράτορ beginnende Gebetsfragment von Av, welches Schermann Äg. Liturg. 54 hierher zieht, kann eben um dieses Anfangs willen nicht zur Praefatio gehören: die müßte nach allen Analogien mit Ἄξιον καὶ δίκαιον oder Εὐχαριστοῦμεν beginnen.

πρέπον καὶ ταῖς ἡμετέραις ψυχαῖς ἐπωφελές,

ὁ ὤν, δέσποτα, κύριε, θεέ, πάτερ, παντοκράτορ,

σὲ αἰνεῖν,

σὲ ὑμνεῖν, [σὲ εὐλογεῖν, σὲ προσκυνεῖν, σοὶ εὐχαριστεῖν],

σοὶ ἀνθομολογεῖσθαι νύκτωρ τε καὶ καθ' ἡμέραν ἀκαταπαύστῳ στόματι καὶ ἀσιγήτοις χείλεσι καὶ ἀσιωπήτῳ καρδίᾳ

σοί, τῷ ποιήσαντι τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ. γῆν καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, θαλάσσας, πηγάς, ποταμούς, λίμνας καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς· σοὶ τῷ ποιήσαντι τὸν ἄνθρωπον κατ' ἰδίαν εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν, ᾧ καὶ ἐχαρίσω τὴν ἐν παραδείσῳ τρυφήν· παραβάντα δὲ αὐτὸν οὐχ ὑπερεῖδες οὐδὲ ἐγκατέλιπες, ἀγαθέ, ἀλλὰ πάλιν ἀνεκαλέσω διὰ νόμου, ἐπαιδαγώγησας διὰ προφητῶν, ἀνέπλασας καὶ ἀνεκαίνισας διὰ τοῦ φρικτοῦ καὶ ζωοποιοῦ καὶ οὐρανίου μυστηρίου τούτου· πάντα δὲ ἐποίησας διὰ τῆς σῆς σοφίας, τοῦ φωτὸς τοῦ ἀληθινοῦ, τοῦ μονογενοῦς σοῦ υἱοῦ, τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος

ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· δι' οὗ σοὶ σὺν αὐτῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι

εὐχαριστοῦντες προσφέρομεν τὴν λογικὴν καὶ ἀναίμακτον λατρείαν ταύτην, ἣν προσφέρει σοι, κύριε, πάντα τὰ

15 f. σ. εὐλογεῖν σ. προσκυνεῖν Vat. σ. προσκυνεῖν Sin. σ. εὐχαριστεῖν Ross.

πρέπον καὶ ταῖς ἡμετέραις ψυχαῖς καὶ σώμασιν καὶ πνεύμασιν ἐπωφελές, ὁ ὤν, δέσποτα, κύριε, θεέ, πάτερ παντοκράτορ ἐν παντὶ χρόνῳ καὶ παντὶ τόπῳ τῆς δεσποτείας σου σὲ αἰνεῖν, σὲ ὑμνεῖν, σὲ εὐλογεῖν, σὲ προσκυνεῖν, σοὶ εὐχαριστεῖν, σὲ δοξάζειν, σοὶ ἀνθομολογεῖσθαι νύκτωρ τε καὶ καθ' ἡμέραν

ἀσιγήτοις χείλεσι καὶ ἀσιωπήτῳ καρδίᾳ καὶ ἀκαταπαύστοις δοξολογίαις σοί, τῷ ποιήσαντι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, γῆν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῇ, θαλάσσας, ποταμούς, πηγάς, λίμνας καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς. σοὶ τῷ ποιήσαντι τὸν ἄνθρωπον κατ' ἰδίαν εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν.

πάντα δὲ ἐποίησας διὰ τῆς σῆς σοφίας, τοῦ φωτός σου τοῦ ἀληθινοῦ, τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ, τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος καὶ παμβασιλέως ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· δι' οὗ σοὶ σὺν αὐτῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι, τριάδι ἁγίᾳ καὶ ὁμοουσίῳ καὶ ἀδιαιρέτῳ εὐχαριστοῦντες προσφέρομεν τὴν λογικὴν θυσίαν καὶ ἀναίμακτον λατρείαν ταύτην, ἣν προσφέρει σοι πάντα τὰ

42 Rubrik: *leg Weihrauch auf.*

ἔθνη ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου καὶ μέχρι δυσμῶν, ἀπὸ ἄρκτου καὶ μέχρι μεσημβρίας, ὅτι μέγα τὸ ὄνομά σου ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι καὶ ἐν παντὶ τόπῳ θυμίαμα προσφέρεται τῷ ὀνόματί σου τῷ ἁγίῳ καὶ θυσία καθαρά, ἐπιθυσία καὶ προσφορά.

Καὶ δεόμεθα *folgt das Fürbittgebet.*

Br 131 Sw 48 Σὺ γὰρ εἶ ὁ »ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι« (Eph. 1_{21}). Σοὶ παραστήκουσι χίλιαι χιλιάδες καὶ μύριαι μυριάδες ἁγίων ἀγγέλων καὶ ἀρχαγγέλων στρατιαί· σοὶ παραστήκουσι τὰ δύο τιμιώτατά σου ζῷα, τὰ πολυόμματα Χερουβὶμ καὶ τὰ ἑξαπτέρυγα Σεραφίμ, ταῖς μὲν δυσὶ πτέρυξι καλύπτοντα τὰ ἑαυτῶν πρόσωπα

καὶ ταῖς δυσὶ τοὺς πόδας καὶ ταῖς δυσὶν ἱπτάμενα. καὶ κέκραγεν ἕτερος πρὸς τὸν ἕτερον ἀκαταπαύστοις στόμασι καὶ ἀσιγήτοις θεολογίαις τὸν ἐπινίκιον καὶ τρισάγιον ὕμνον ᾄδοντα, βοῶντα, δοξολογοῦντα, κεκραγότα, καὶ λέγοντα τῇ μεγαλοπρεπεῖ σου δόξῃ.

῞Αγιος ἅγιος ἅγιος κύριος Σαβαώθ. πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς ἁγίας

ἔθνη ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου καὶ μέχρι δυσμῶν, ἀπὸ ἄρκτου καὶ μέχρι μεσημβρίας ὅτι μέγα τὸ ὄνομά σου, κύριε, ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι καὶ ἐν παντὶ τόπῳ θυμίαμα προσφέρεται τῷ ὀνόματί σου τῷ ἁγίῳ καὶ θυσία καθαρά, ἐπιθυσία καὶ προσφορά.

Καὶ δεόμεθα *folgt das Fürbittgebet.*

Σὺ γὰρ εἶ ὁ θεὸς ὁ ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι. Σοὶ γὰρ παραστήκουσι χίλιαι χιλιάδες καὶ μύριαι μυριάδες ἁγίων ἀγγέλων καὶ ἀρχαγγέλων ὑπηρετοῦσαί σοι· σοὶ γὰρ παραστήκουσι τὰ δύο τιμιώτατά σου ζῷα, τὰ ἑξαπτέρυγα καὶ τὰ πολυόμματα Σεραφὶμ καὶ Χερουβίμ, ταῖς μὲν δυσὶ πτέρυξι καλύπτοντα τὰ ἑαυτῶν πρόσωπα διὰ τὴν ἀθεώρητον καὶ ἀπερινόητον θεότητά σου καὶ ταῖς δυσὶ τοὺς πόδας καὶ ταῖς δυσὶν ἱπτάμενα.

---

47 σου τῷ ἁγίῳ Sin. Vat. τῷ ἁγίῳ σου Ross. **60** Text nach Mess. ἃ δυσὶ μὲν πτέρ. Ross. Vat. **62** ἑαυτων Mess. : om. Ross. Vat. **63** und **64** ταῖς Mess. : om. Ross. Vat. **65** καὶ om. Vat. Mess.

σου δόξης.	
Πάντοτε μὲν τὰ πάντα σε ἁγιάζει·	Πάντοτε μὲν γὰρ τὰ πάντα σε ἁγιάζει·
ἀλλὰ μετὰ πάντων τῶν σε ἁγια-	ἀλλὰ μετὰ πάντων τῶν σε ἁγια-
ζόντων δέξαι, δέσποτα κύριε, καὶ	ζόντων δέξαι, κύριε, καὶ
τὸν ἡμέτερον ἁγιασμὸν σὺν αὐτοῖς	τὸν ἡμέτερον ἁγιασμὸν σὺν αὐτοῖς
ὑμνούντων καὶ λεγόντων·	ὑμνούντων καὶ λεγόντων σοι·
Ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος Σαβαώϑ.	Ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος Σαβαώϑ.
πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς ἁγίας	πλήρης ⟨ὁ⟩ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς ἁγίας
σου δόξης·	σου δόξης.
Πλήρης γάρ ἐστιν	Κύριε ὁ ϑεὸς ἡμῶν, πλήρης
ἀληϑῶς ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς	ἀληϑῶς ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς
ἁγίας σου δόξης διὰ τῆς ἐπιφανείας	ἁγίας σου δόξης διὰ
τοῦ [μονογενοῦς σου υἱοῦ,] κυρίου [δὲ]	τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ, κυρίου δὲ
καὶ ϑεοῦ καὶ σωτῆρος	καὶ ϑεοῦ καὶ σωτῆρος καὶ παμβασιλέ-
ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.	ως ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.
Πλήρωσον, ὁ ϑεός, καὶ ταύτην τὴν	Πλήρωσον καὶ ταύτην τὴν
ϑυσίαν τῆς παρὰ σοῦ εὐ-	ϑυσίαν σου, κύριε, τῆς παρὰ σοῦ εὐ-
λογίας διὰ τῆς ἐπιφοιτήσεως	λογίας διὰ τῆς ἐπιφοιτήσεως

folgt die erste Epiklese (s. o. S. 75) und danach die Einsetzungserzählung (s. o. S. 39)

---

85 Text nach Mess. : [. .] om. Ross. Vat.

━━━ = Ja. ·········· = Ba.
——— = Ser.

Der Anfang ist ein aus der Jakobus- und Basiliusliturgie zusammengewebtes Dankgebet für die Welt- und Menschenschöpfung und für die Erlösung: Das alles hat Gott durch Jesus Christus getan, durch den wir ihm dies unblutige Opfer mit allen Völkern der Erde darbringen. An dem Überschuß des griechischen über den koptischen Text kann man das immer stärkere Einwirken der Jakobusliturgie besonders klar erkennen. Es folgt — charakteristisch für Ma. — das große Fürbittgebet als Einlage in die Praefatio (Br. 126_{11} — 131_{16}). Danach der Übergang, wesentlich Serapions Text entsprechend; auch hier hat der griechische Text wieder eine Einlage aus Ja.

entlehnt. Wir gewinnen also weder durch den Pap. noch durch Ma. etwas, was über die Grundlage der Serapionsanaphora hinausführte, sondern finden die bereits bei Ser. gemachte Beobachtung starken syrischen Einflusses in lehrreicher Weise bestätigt: er hat das original Ägyptische schon fast ganz überwuchert.

*

Die älteste der abendländischen Liturgien ist die der Hippolytischen Kirchenordnung: ihr Eucharistiegebet gebe ich im lateinischen Text und in griechischer Rekonstruktion, für welche der Äthiope und der gleichfalls auf das griechische Original zurückgehende Text des syrischen Testamentum Domini nach Rahmanis Ausgabe (p. 38 ff.) verwertet ist[1]. Es lautet:

Dominus vobiscum.	ὁ κύριος μεθ' ὑμῶν.[2]
Et cum spiritu tuo.	καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου.
Susum corda.	ἄνω τὰς καρδίας.
Habemus ad dominum.	ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον.
Gratias agamus domino.	εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ.
Dignum et iustum est.	ἄξιον καὶ δίκαιον.
Et sic iam prosequatur:	
Gratias tibi referimus, Deus, per dilectum puerum tuum Iesum Christum, quem in ultimis temporibus misisti nobis salvatorem et redemptorem et angelum voluntatis tuae; qui est verbum tuum inse-	Εὐχαριστοῦμέν σοι, ὁ θεός, διὰ τοῦ ἀγαπητοῦ παιδός σου Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃν ὑστέροις καιροῖς ἀπέστειλας ἡμῖν σωτῆρα καὶ λυτρωτὴν καὶ ἄγγελον τῆς βουλῆς σου, τὸν ἀπὸ σοῦ λόγον[3], δι' οὗ τὰ πάντα-

1) Die gesamte Überlieferung des Testamentum für unser Gebet stellt Schermann ägypt. Liturg. 124 ff. bequem in Parallelkolumnens zusammen.

2) add. πάντων *Aeth.* 3) Er ist das Wort, das von dir (ausging) *Aeth.* Du, Herr, hast deinen Logos, den Sohn d(ein)es Ratschlusses und den Sohn deiner Existenz (= ὁμοούσιόν σοι), durch den du alles gemacht hast . . du hast ihn gesandt *Syr.*

parabile, per quem omnia fecisti et bene placitum tibi fuit. misisti de caelo in matricem virginis quique in utero habitus incarnatus est et filius tibi ostensus est ex spiritu sancto et virgine natus; qui voluntatem tuam complens et populum sanctum tibi adquirens extendit manus, cum pateretur, ut a passione liberaret eos, qui in te crediderunt. qui cumque *(s. o. S. 42)*.

πεποίηκας εὐδοκήσας[1], ἀπέστειλας ἀπ' οὐρανοῦ εἰς μήτραν παρθένου καὶ κυοφορηθεὶς[2] ἐσαρκώθη καὶ υἱός σου[3] ἀπεδείχθη ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ παρθένου γεννηθείς. ὃς τὸ θέλημά σου πληρῶν καὶ λαὸν ἅγιόν σοι ἑτοιμάζων[4] ἐξέτεινε τὰς χεῖρας πάσχων, ἵνα πάθους λύσῃ τοὺς εἰς σὲ[5] πεπιστευκότας.

——— = Wortlaut der CAp.

Hier ist der Inhalt rein christologisch: Dank für die durch Christus gebrachte Erlösung, die in ihren einzelnen Akten vom Herabsteigen zur Menschwerdung bis zum Leiden geschildert wird und an ihrem Ende gut zur Einsetzungserzählung überleitet. Der einleitende Dialog stimmt mit CAp. überein: nur der Anfangsgruß bringt nicht wie CAp. die trinitarische Grußformel des Paulus (II Cor. 13_{13}), sondern das einfache *dominus vobiscum* = ὁ κύριος μεθ' ὑμῶν, was sicher nicht sekundär ist; in Ägypten findet es sich gleichfalls. Nun nimmt das beginnende Hauptgebet nicht, wie sonst allgemein üblich, das ἄξιον καὶ δίκαιον der Gemeinde auf, sondern beginnt mit Εὐχαριστοῦμέν σοι, ὁ θεός. Und es fehlt, kurz gesagt, der ganze erste Teil der Praefatio von CAp., in dem die alttestamentliche Heilsgeschichte von der Weltschöpfung an gefeiert wird, samt dem Sanctus und seiner Einleitung. Dagegen ist der Dank für das durch Christus gebrachte Heil, der ja den

1) indem du es wolltest *Aeth.*, indem du Gefallen hattest an ihm *Syr.* etwa εὐδοκίᾳ σου? die Konstruktion des Gr. muß verstört gewesen sein: urspr. vielleicht πεποιηκέναι ηὐδόκησας, ὃν ἀπέστειλας κτλ. oder πεποίηκας, ὃν ηὐδόκησας ἀποστεῖλαι κτλ. 2) und wurde getragen im Leibe *Aeth.* 3) und dein Sohn wurde offenbart *Aeth.*, zeigte sich als dein Sohn *Syr.*, der *Lat.* las σοι. 4) bereitete *Aeth. Syr.* 5) auf dich *Aeth.*

Inhalt des *Vere Sanctus* in CAp. ausmacht, auch hier der Gegenstand des Gebetes. Vergleicht man dieses Christusbekenntnis mit dem der CAp., so zeigt sich das letztere als stark rhetorische Erweiterung des gleichen Grundstockes. Ein Gedanke wird gerne mit anderen Worten wiederholt und dadurch leicht verändert, so daß ein scheinbarer Fortschritt entsteht (z. B. 12, 32 ἐφανέρωσέ σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀγνοοῦσιν αὐτό, τὴν ἄγνοιαν ἐφυγάδευσε, τὴν εὐσέβειαν ἀνεζωπύρωσε), und das Paradoxe der Erlösung durch Häufung von Gegensätzen betont (z. B. 12, 30 εὐδόκησεν . . ὁ δημιουργὸς ἀνθρώπου ἄνθρωπος γενέσθαι, ὁ νομοθέτης ὑπὸ νόμους, ὁ ἀρχιερεὺς ἱερεῖον, ὁ ποιμὴν πρόβατον). Dadurch sowie durch breiteres Ausmalen der einzelnen Stufen des Erlösungswerkes wird in CAp. der erheblich größere Umfang erzielt. Die knappe Aufzählung bei Hippolyt bringt alles Wesentliche in guter Form und besonders geschickter Überleitung zur Stiftungserzählung: Tod, Höllenfahrt und Auferstehung wird als Zweck des Leidens genannt, aber so, daß an die erste Erwähnung der *passio* die Einleitung der Abendmahlserzählung direkt anschließt. Das ist bei CAp. durch die Form, in der nach dem ἵνα-Satz 12, 33 Auferstehung, Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten Gottes 12, 34 genannt wird, zerstört.

Wörtliche Berührungen finden sich in der Nennung des ἄγγελος τῆς βουλῆς σου Hipp. = CAp. 12, 7 (beim Einschub in das VD nach Is. 9_{6}), ἐν μήτρᾳ γενόμενος ἐσαρκώθη Hipp. = CAp. 12, 31, τὸ θέλημά σου πληρώσας Hipp. = CAp. 12, 32, ἵνα πάθους λύσῃ Hipp. = CAp. 12, 33, δεσμὰ διαβόλου ῥήξῃ Hipp. = CAp. 12, 33.

Einige Wendungen der Hippolytischen Liturgie zeigen Bekanntschaft mit ältestem Vorstellungsmaterial. Zu λαὸν ἅγιόν σοι ἑτοιμάσας ἐξέτεινε τὰς χεῖρας πάσχων ist Barnab. 12, 2—4 zu vergleichen, wo auch — wenigstens indirekt unter Verweis auf Is. 65_{2} — das Ausbreiten der Hände Jesu am Kreuz als Anbieten des Heils gewertet wird. Deutlicher redet Irenaeus, der V 17, 4 (II 372 Harvey) in Anlehnung an Eph. 3_{18} den

Ausspruch „eines Vorgängers“ (ἔφη τις τῶν προβεβηκότων) zitiert: διὰ τῆς θείας ἐκτάσεως τῶν χειρῶν τοὺς δύο λαοὺς (Juden und Heiden) εἰς ἕνα θεὸν συνάγων. Dunkel ist zunächst der Sinn von *terminum figat* des Lateiners: der Äthiope hat den Text nicht verstanden und übersetzt „Satzungen begründete“, als ob der Plural dastünde: er meint natürlich die kirchlichen Grundgesetze. Aber das syrische Testamentum Domini, welches auch das griechische Original zugrunde legt, bringt gleichfalls den Singular ܘܬܚܘܡܐ ܢܩܒܥ. Das Wort ܬܚܘܡܐ gibt in der Peschitto im Plural τὰ ὅρια wieder, ܩܒܥ übersetzt Hebr. 8 $_2$ ἔπηξεν: somit entspricht der Syrer aufs Haar dem lateinischen Text, und das Original dürfte ὅρον ἔπηξε gelautet haben. Das wird man verstehen müssen als Aufrichtung des Kreuzes als des Grenzsteins, der die Sphäre der Hölle von dem Reich des Lichtes trennt. Ein dem Origenes zugeschriebenes Catenenscholion zu Ps. 103 $_9$ ὅριον ἔθου ὃ οὐ παρελεύσονται deutet diese Stelle mit anderen Exegeten auf Abwehr der Dämonen: περὶ τῶν καταχθονίων δαιμόνων ταῦτα λέγεσθαί φασιν (Lommatzsch 13, 42). Eine solche Anschauung vom Kreuz muß der gnostischen Umdeutung der Valentinianer zugrunde liegen, wo der Σταυρός als Ὅρος τοῦ πληρώματος bezeichnet wird (Hippolyt Elench. VI 31, 5ff. vgl. 34, 7). Von hier aus erklärt sich der eigenartige Ausdruck unserer Liturgie ohne Schwierigkeit[1].

In den einleitenden Worten (s. S. 175) ist die Freiwilligkeit des Leidens betont (ἑκουσίῳ πάθει): das begegnet in den byzantinischen Liturgien wieder, wohl als Fortwirkung dieses Typs. Es ist hier nur Rückbeziehung auf das voraufgegangene τὸ θέλημά σου πληρώσας, das ja auch in CAp. begegnet. Vermutlich ist auch dort ein in der Vorlage stehendes ἑκουσίῳ πάθει der strenger an den paulinischen Wortlaut angeschlossenen

---

1) Eine bemerkenswerte Parallele findet sich in den Mandäischen Liturgien S. 135 Lidzbarski: *Du kamest, öffnetest das Tor, ebnetest den Weg, tratest den Pfad aus, richtetest den Grenzstein auf und stelltest die Verbindung her.*

Stilisierung der CAp. zum Opfer gefallen. Denn der Übergang vom Vere Sanctus zum Einsetzungsbericht, der bei Hippolyt von einleuchtender, einfacher Natürlichkeit ist, hat durch den Verfasser der CAp. eine veränderte und nicht sehr glückliche Gestalt bekommen. Es kann nun, nachdem wir den Hippolytischen Text kennen gelernt haben, nicht mehr zweifelhaft sein, daß das ganze mit Μεμνημένοι anhebende Gebilde der CAp. 12, 35 nicht dem alten liturgischen Bestande angehört, sondern vom Verfasser neu entworfen ist. Durch den veränderten Abschluß des Vere Sanctus in 12, 34 und die stärkere Biblisierung des Zitats 12, 36 ff. war eine Lücke entstanden, die ausgefüllt werden mußte. Er nahm zunächst den Anfangsgedanken der Anamnese 12, 38, dann in Erinnerung an den Einleitungsdialog 12, 5 das εὐχαριστοῦμεν. Es folgt eine auch sonst in CAp. (VIII 40, 2) begegnende Wendung οὐχ ὅσον ὀφείλομεν, ἀλλ᾽ ὅσον δυνάμεθα, und danach das betonende τὴν διάταξιν αὐτοῦ πληροῦμεν, das nachher in der Anamnese 12, 38 mit κατὰ τὴν αὐτοῦ διάταξιν wiederkehrt: an beiden Stellen ist es, wie das Fehlen der Worte bei Hipp. und in den byzantinischen Liturgien nahelegt, als Zusatz anzusprechen. Die Stiftungserzählung bei Hipp. (S. 42) hat ebenso wie in CAp. die Vermischung des Matthaeus- und Paulustextes, ist aber erheblich kürzer gehalten und entbehrt insbesondere der ausmalenden liturgischen Zusätze. Dem in der ganzen Hippolytischen Liturgie zutage tretenden Streben nach Kürze des Ausdrucks mag auch die Zusammenziehung der Schlußformel zu ὁσάκις ἂν ποιήσητε τοῦτο, τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν ποιεῖτε zuzuschreiben sein: CAp. ist dann wieder biblischer geworden, und die byzantinischen Liturgien werden breiter. Den von der paulinischen Formulierung abweichenden Ausdruck τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν ποιεῖτε hat der Äthiope zurückverbessert in εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν ποιεῖτε. Das syrische Testamentum Domini las in seiner Vorlage τὴν ἐμὴν ἀνάστασιν ποιεῖτε. Es mag dahingestellt bleiben, ob es sich hier um eine bloße Verschreibung handelt — was mir wahrscheinlich ist — oder ob die Formel ein

kultisches δρώμενον im Sinne eines Mysteriums stärker zum Ausdruck bringen soll, wie Wetter 63ff. annimmt. Unfraglich ist, daß für Hippolyt nur die Lesart ἀνάμνησιν in Betracht kommt. Ebenso ist klar, daß die folgende Anamneseformel (S. 57) zum Ausdruck bringen will, daß diese ἀνάμνησις nunmehr stattfindet. Ob ποιεῖτε als Imperativ oder Indikativ — wie es der lateinische Übersetzer tat — gefaßt wird, kommt dabei auf eins heraus: denn in dem ὁσάκις ἂν ποιήσητε τοῦτο liegt bereits ohnehin der Befehl zur Wiederholung. „Wir gedenken also seines Todes und seiner Auferstehung" lautet die Formel der Anamnese: sie setzt voraus, daß die Aufforderung zur Anamnesis sich speziell auf diese beiden Tatsachen im Besonderen bezog — oder aber, daß in diesen beiden Tatsachen sich die wesentliche Bedeutung Christi für den Kult der Gegenwart ausdrückt. Natürlich ist der Übergang glatter, wenn am Ende der Stiftungserzählung die ganze paulinische Formel steht — wie es in CAp. der Fall ist — „ihr sollt meinen Tod verkündigen, bis daß ich komme". Aber ganz schlüssig ist auch diese Formel noch nicht, denn sie nennt Tod und Parusie. Freilich ist die Auferstehung Vorbedingung der Parusie — aber es ist kein Grund abzusehn, warum die Anamnese dann nicht auch genau anschließt und fortfährt „Wir gedenken also Deines Todes und Deiner Wiederkunft". Allerdings nennt CAp. die Parusie und das Gericht, nennt aber auch Leiden, Tod, Auferstehung, Himmelfahrt — sodaß hier ein Zuviel vorliegt, das den Anschluß nicht minder stört und noch weniger als der Text des Hipp. den Anspruch erheben kann, als ältere Form zu gelten. Aber vergleichen wir doch diesen Hippolyt einmal direkt mit Paulus. Die Einsetzungsworte Christi (I Cor. 11 $_{23-25}$) enden bei Brot und Wein mit dem Befehl „dieses tut zu meinem Gedächtnis". Dann fährt Paulus fort: „Denn so oft ihr dies Brot esset und den Becher trinkt, verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis daß er kommt", d. h. Paulus bezeichnet als Gegenstände der in Korinth bzw. in seiner Gemeinde üblichen „Anamnese" Tod und Parusie. Vergleichen wir damit die

Hippolytische Liturgie, so ist die Parallele deutlich. Auch da enden die Worte Christi mit dem Befehl „so oft ihr dies tut, begeht ihr mein Gedächtnis", und dann folgt die Anamnese, welche dies Gedächtnis auf Tod und Auferstehung spezialisiert. Es kommt hinzu, daß in den einleitenden Worten ὃς ἐπεὶ παρεδίδοτο bereits Tod und Auferstehung als der wesentliche Inhalt der Leidensgeschichte hingestellt worden sind, so daß der Anschluß der Anamnese an eben diese Einleitung deutlich zum Ausdruck gebracht ist: diese beiden Tatsachen drücken die Bedeutung Christi für den Kult der Gegenwart aus. Die zweite von den eben (S. 163) aufgestellten Alternativen trifft den Sachverhalt richtig. Es ist also klar, daß sowohl die Abgrenzuug der Herrenworte als auch die Fassung der Anamneseformel bei Hipp. ursprünglicher ist, als in CAp., wo die Hereinbeziehung von I Cor. 11 $_{26}$ in die Herrenworte Unklarheit im Ausdruck und Aufbau geschaffen hat. Nun setzt (S. 57) ebenso unvermittelt und im gleichen Wortlaut wie bei CAp. der Opfergedanke ein mit dem angeschlossenen Dank dafür, „daß du uns gewürdigt hast, vor dir zu stehn und dir Priesterdienst zu leisten". Da hier keine Bitte um freundliche Annahme des Opfers folgt, fällt dieser Dank hier auch nicht so stark wie in CAp. aus dem Zusammenhang. Vielmehr bildet nun der Opfergedanke ein in sich geschlossenes Ganzes: Wir opfern dir Brot und Kelch und danken dir, daß wir das tun dürfen. Es folgt die Epiklese (S. 80), hier im klarsten Zusammenhang mit der erbetenen Wirkung: „Sende deinen hl. Geist auf das Opfer der Gemeinde, damit alle, die (von ihm) genießen, mit hl. Geist erfüllt werden." — Das ist anschaulich gedacht und trägt den Stempel der Ursprünglichkeit in seiner straffen Gedankenfolge gegenüber der breiten Formel der CAp. Die Wandlungsbitte erhöht die Klarheit nicht, sondern bringt einen anderen, man kann sagen parallelen Gedanken hinein.

Höchst auffällig ist aber das Fehlen des Sanctus: so auffällig, daß man zunächst an eine Kürzung des Textes denkt[1],

1) So Baumstark im Jahrb. f. Liturgiewissenschaft 3, 32.

etwa so, daß mit den Worten *et sic iam prosequatur* angedeutet wäre, daß der Anfangs- und Hauptteil der Praefatio übergangen und nur die nach dem Sanctus folgende „Fortsetzung“ mitgeteilt wäre. Doch dürfte es schwer fallen, für eine derartige Kürzung einen zureichenden Grund aufzuweisen. Und — es ist auch nicht nötig! Denn im abendländischen, speziell im römischen Ritus läßt sich das Fehlen des Sanctus auch sonst nachweisen. Natürlich nicht mehr bei den normalen Präfationen, wohl aber bei den nach dem Vorbild der Eucharistie ausgestalteten Weiheriten. — So bei der Weihe des Katechumenenöls[1]: nach dem Einleitungsdialog hebt die Praefatio mit dem *Vere dignum* an; sie beginnt mit der Weltschöpfung und preist dann die heilbringende Bedeutung des Öles durch die Beispiele des Alten Testaments und die Taufe Jesu. Ohne Übergang zu einem Sanctus schließt sich dann sofort die mit *Te igitur* beginnnende Epiklese an. Das Fehlen des Sanctus im römischen Ritus wird noch besonders dadurch auffällig gemacht, daß die ganz analog gebaute „Praefatio Chrismae“ im ambrosianischen Ritus[2] mit dem Sanctus schließt. Ebenso mündet in den gallikanischen Sakramentarien[3] die mit VD beginnende „Contestatio fontis“ vor der Taufe ohne Sanctus in den Weiheakt und danach in die Tauffragen aus: die parallele Formel der römischen Missalien[4] hat die Form der ‚Praefatio' nicht: sie findet sich dagegen, aber m i t dem Sanctus, in süddeutschen Formeln für Weihwasser[5]. Auch die in gallikanischen Sakramentaren erhaltene Benedictio Cerei am Kar-

1) Sacr. Gelas. p. 71 Wilson. Sacr. Greg. 77, 6—11 p. 45 f. Lietzmann. Ebenso im heutigen Pontificale Romanum III p. 358 f. ed. Ratisbon. 1908.

2) Auctar. Solesm. I: Sacr. Bergom. n. 486 p. 62. Magistretti Monum vet. liturg. Ambros. I p. 98 f.

3) Miss. Goth. n. 257 ed. Bannister = p. 248 Mabillon = Migne lat. 72, 274. Miss. Gall. vetus p. 363 Mab. = p. 369 Migne. Miss. Bobbiense n. 237 ed. Lowe = p. 501 Migne.

4) Gelas. p. 85 f. Wilson. Gregor. 85 p. 52 f. L.

5) A. Franz Benediktionen 1, 157. 169.

samstag bringt nach dem *Exsultet iam angelica turba* den Einleitungsdialog und ein langes mit *Dignum et iustum* beginnendes Weihegebet[1], dem kein Sanctus beigegeben ist: und demselben Typus gehört auch das Gebet der Kerzenweihe im ambrosianischen[2] und mozarabischen[3] Ritus an. Sehr fraglich ist, ob man in diesem Zusammenhang den can. 3 des Konzils von Voison v. J. 529 (Maassen Conc. aev. Merov. p. 56 f.) verwerten darf (s. Baumstark Jahrb. f. Liturgiewiss. 3, 22). Da wird zunächst nach römischem Muster der Gesang des Kyrie eleison für alle Messen vorgeschrieben, und dann geht es weiter: *Et in omnibus missis seu in matutinis seu in quadragensimalibus seu in illis, quae pro defunctorum commemorationibus fiunt, semper Sanctus Sanctus Sanctus eo ordine, quomodo ad missas publicas dicitur, dici debeat, quia tam sancta, tam dulcis et desiderabilis vox, etiam si die noctuque possit dici, fastidium non poterit generare.* Man hat also vielfach in Gallien das Sanctus nur in *missae publicae,* mit andern Worten, wenn ein Sängerchor mitwirkte, zu Gehör gebracht, und es in der einfachen Privatmesse fortgelassen, desgleichen in Messen, die Trauercharakter trugen, nach Analogie des Hallelujah. Das sieht nicht wie uralte Überlieferung aus, sondern dürfte spätere Praxis sein. P. Cagin L' Eucharistia (1912) 91 ff. bestreitet auch die Ursprünglichkeit des Sanctus, aber mit einer Argumentation, der ich nicht beipflichten kann.

Es ist also im liturgischen Empfinden der römischen und auch anderer abendländischen Kirchen der Typ der Praefatio, die nicht in ein Sanctus ausläuft, erhalten geblieben, wenn auch

1) Missale von Bobbio nr. 227 ed. Lowe = Migne lat. 72, 498 f. Vetus Missale Gall. des Palat. 493 p. 357 f. Mabillon = Migne 72, 364. Miss. Goth. n. 225 p. 241 Mab. = Migne 72, 268 f. Von da ist es in die Appendix des Sacr. Gregorianum (p. 151 ed. Wilson) gekommen, und so schließlich fester Bestandteil des mittelalterlichen und des heutigen Missale Romanum geworden. Vgl. Ad. Franz Kirchl. Benediktionen I 535 ff.

2) Auctarium Solesmense I (1900). Sacr. Bergom. n. 524 p. 65 f.

3) Missale mozar. Migne 85, 441.

als seltene Besonderheit vereinzelter Weihehandlungen. Das gibt uns den Mut, den Hippolytischen Text so, wie er vorliegt, als unverkürzte altrömische Formel anzusprechen.

Und nun brauchen wir nur unsere Blicke rückwärts zur Analyse des Eucharistiegebets in CAp. zu wenden, um den zureichenden Grund für diese Gestalt der Hippolytischen Praefatio zu erkennen. Es fehlt ihr alles das, was sich als jüdischer Bestandteil in CAp. herausgestellt hat. Daraus dürfen wir wohl den Schluß ziehen, daß uns bei Hippolyt noch der ältere, rein christliche Typ des Eucharistiegebets erhalten ist, der weder den hellenistisch-jüdischen Preis Gottes und seiner Werke und Taten an Israel, noch auch das Sanctus enthielt, sondern sich auf die Danksagung für die Erlösung durch Christus beschränkte.

Damit ist natürlich nicht gesagt, daß ein solch hellenistisch-jüdisches, in ein Sanctus ausmündendes Gotteslob nicht bereits früher aus der Synagoge übernommen und bei Gelegenheit im Gottesdienst an anderer Stelle in Gebrauch gewesen sei. Es gehört eben nur nicht zum ursprünglichen Bestand der Abendmahlsliturgie: und den zureichenden Grund dafür werden wir noch kennen lernen. Es findet sich ja bereits Ende des I Jh. im I Clemensbrief 33 ein diesem Gebet nächstverwandter Lobpreis Gottes, dem schwerlich zufällig 34_{5-7} die Worte folgen:

Wir wollen uns seinem (Gottes) Willen unterordnen und hinschauen auf die ganze Schar seiner Engel, wie sie bei ihm stehen und seinem Willen dienen. Denn die Schrift sagt: »Zehntausend mal zehntausend standen bei ihm und tausend mal tausend dienten ihm« (Dan. 7_{10}) »und sie schrien: Heilig heilig heilig ist der Herr Zebaoth, voll ist die ganze Schöpfung[1] seiner Herrlichkeit« (Ies. 6_{3}). So wollen auch wir in Eintracht an einem Ort versammelt[2] andächtig wie aus einem Munde inständig zu ihm schreien, daß wir seine großen und herrlichen Verheißungen erlangen.

1) κτίσις statt γῆ, wie der übliche, auch in LXX gebotene Text lautet.

2) ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες, der technische Ausdruck für die gottesdienstliche Versammlung.

Wer das schrieb, der kannte die Rezitation einer aus Bibelworten nach Dan. 7 $_{10}$ komponierten Schilderung der Engelchöre und ihres Lobgesanges, des jesaianischen Dreimalheilig, in den die Gemeinde einstimmte, als liturgische Sitte seiner Kirche: in diesem Falle also der römischen. Aber aus Hippolyt lernen wir nun, daß dies Gebet und das Sanctus Anfang des III Jh. in Rom noch nicht überall in die Abendmahlsliturgie eingefügt war [1].

*

Von den Zeiten Hippolyts müssen wir einen großen Sprung machen, um wieder abendländische Präfationen fassen zu können: erst die Missalien des Mittelalters bieten uns das notwendige Material. Dafür liefern die Bücher der abendländischen Riten aber eine reiche Fülle von Texten, denn wie sich dort mit jeder Messe die Gebetstexte wandeln, so hat auch in weiten Gebieten jede Messe normalerweise ihre eigene Praefatio. Wie das gestaltende Prinzip der abendländischen Messen nach Möglichkeit die einzelnen Gebete individuell dem Festinhalt des Tages anzupassen sucht, so hat es vor allem die Präfationen

1) Selbstverständlich ist die Sitte aus der Synagoge übernommen: womit also ein Terminus ante quem für diese „eingliedrige" Form der Keduscha gewonnen ist, der es wahrscheinlich macht, daß die S. 129 ff. behandelte zweigliedrige Form später aus ihr herausgewachsen ist: wie ja noch später die heute üblichen dreigliedrigen Formen auftauchen. Die liturgische Tendenz geht also auf Vermehrung der Lobsprüche. Bousset hat aus der Benutzung der Aquilaübersetzung als Terminus a quo für die Gebete von Const. Ap. VII 33 die zweite Hälfte des II Jh. p. Ch. erschlossen (Gött. Nachr. 1915, 466). Baumstark (Jb. f. Liturgiewiss. 3, 22 ff.) hält die eingliedrige christliche Form für eine Verkürzung des zweigliedrigen jüdischen Originals: man habe Ezech. 10 $_{9}$ gestrichen oder durch Ps. 117 $_{25}$ + Mt. 21 $_{9}$ resp. nur durch εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν (CAp.) ersetzt, weil in Ezech. 10 $_{9}$ (ἐκ τοῦ τόπου αὐτοῦ!) die ausschließliche Legitimität des Jerusalemer Kults betont und deshalb dieser Text den Christen unerträglich gewesen sei. Aber wäre es nicht ein Leichtes für Christen gewesen, als den τόπος αὐτοῦ jeden Ort zu betrachten, „wo zwei oder drei in des Herrn Namen beisammen sind"?

mit den Schilderungen der biblischen, traditionellen oder legendären Tagesgeschichte gefüllt. In Rom ist dazu die wachsende Tendenz auf Verminderung der individuellen Präfationen überhaupt getreten. Wenn demgegenüber die gallikanischen, mozarabischen und ambrosianischen Meßbücher jeder Messe ihre besondere Praefatio geben, so werden wir das als den älteren Zustand abendländischer Liturgien ansehen dürfen. Wir werden daher zweckmäßig mit diesen Quellen die Übersicht beginnen.

Die gallikanischen Sakramentarien haben durchweg den Tagesinhalt, oft in breitester Beredtsamkeit, zum Ausbau der hier „Contestatio" genannten Praefatio benutzt: das geht bei Heiligenmessen gelegentlich bis zu ausgiebiger Reproduktion der Märtyrerakte[1]. Das Schema ist ganz einfach: „wahrhaft würdig und recht ist es, dir zu danken, heiliger Gott, allmächtiger Vater, ewiger Gott (folgen zuweilen weitere Prädikate), der du heute" — folgt Geschichte des Festes. Am Ende: „Deshalb singen wir dir mit Engeln und Erzengeln" usw. Auch reicherer rhetorischer Ausbau des Einleitungs- oder Schlußteiles ändert nichts an der Tatsache, daß dies Schema zugrunde liegt, das wie der letzte, zur entleerten Hülse gewordene Rest der orientalischen Präfationen anmutet. Nur in vereinzelten Fällen können wir nähere Verbindung mit den orientalischen Liturgien feststellen und zwar zumeist bei Messen, die für gewöhnliche Sonntage ohne besonderen Festcharakter bestimmt sind, die also unbeeinflußt durch das sonst vorherrschend gewordene Schema den älteren Typ bewahren konnten.

Das gilt in erster Linie von mehreren der Messen Mones. Messe III p. 19 f. preist zuerst die Trinität, wobei göttliche Prädikate nach Art der Griechen gehäuft werden, namentlich *cunctis supereminens et se cunctis infundens, loca continens et locis excedens, nullius indigens et omnia complens, sermone*

---

1) Z. B. Miss. Goth. n. 110 p. 216 Mab. n. 115 p. 217. n. 127 p. 220. n. 367 p. 270 f. u. ö.

ineffabilis, virtute efficax, etsi voce non capax, solo praecepto potentiae. Dann geht es weiter — ich ziehe nur die für den Vergleich wichtigen Stichworte aus — *Caelum, terram, maria cum suis formis in generibus procreasti ... Hominem ad imaginem et similitudinem beatissimae trinitatis condidisti, ut conlocatus in suavitate paradisi creatori serviens creaturis reliquis imperaret . . . Sed culpa praevaricationis admissa homine proiecto de vita paradisi successit mors . . . Tu autem clemens et conditor, condolens tuo homini praevaluisse culpam peccati, ut iacens potuisset erigi, ad illum inclinata potentia descendisti.*

Der Inhalt entspricht im wesentlichen der Basiliusliturgie, steht aber in der Betonung der Schöpfung von Himmel, Erde und Meer noch CAp. näher; dagegen ist im Gegensatz zu Ba. (und Ja.) der ganze Inhalt des Gebets bis hin zum Erlösungswerk v o r das Sanctus genommen, eine Entwicklung, die wir auch bei Chr., freilich noch nicht abgeschlossen, beobachten können. Demnach ist der Schluß wohl nicht zu kühn, daß hier eine griechische Liturgie des IV Jh. als Muster gedient hat, welche einem der für uns verlorenen Zwischentypen zwischen CAp. und Ba.-Chr. angehörte.

In ähnlicher Weise sind die Contestationen anderer Monescher Messen zu bewerten: V p. 25 (Anfang fehlt. *hominem fecisti . . ad imaginem similitudinemque tuam . . Prophetarum oracula, angelorum ministeria*) und die zweite Contestatio p. 26 (*regit caelum, terram, maria . . . traditis itaque legis ordinibus et inspiratis prophetarum vocibus*). VI p. 27 (*hominem tuum limi glutino coagulante constrictum et ad imaginis tuae speciem . . plasmatum . . . mittendo nobis unigenitum tuum*) und die zweite Contestatio p. 28 (*solis ignibus tener mundus erubuit et lunare commercium rudis terra mirata est . . . Facta est de limo manibus tuis figura . . . Beatae maiestatis tuae praecepta perdidimus . . . Salutare verbum misit e caelo*): in beiden Contestationen wird der Bau der Erde und des Menschen im Einzelnen ausgemalt ähnlich wie in CAp.

Aber auch in den anderen gallikanischen Sakramentarien

finden sich ähnliche Reste des orientalischen Typs. Im Missale Gothicum n. 492 ed. Bannister p. 294 Mab. (Sonntagsmesse: *mirabilium tuorum inenarrabilia praeconia . . . creatorem omnium*) und in der Messe der Osternacht n. 270 B. p. 250 Mab. (*tu fecisti caelos in intellectu, tu formasti terram super aquas, tu fecist luminaria magna, solem in potestatem diei, lunam et stellas in potestatem noctis, tu fecisti nos*). In einer Sonntagsmesse des Missale von Bobbio n. 488 p. 557 b Migne folgen auf den Preis der Trinität die Sätze *tu fundasti terram super aquam, tu legem creaturis omnibus posuisti.* Hierhin gehört auch das bei Mone S. 32 Anm. 3 zitierte fälschlich dem Hilarius zugeschriebene Metrum in Genesin (t. II p. 715 Bened.): *Dignum opus et iustum est, semper tibi dicere grates, Omnipotens mundi genitor, quo principe cuncta Natalem sumpsere diem* etc. in dem die Welt- und Menschenschöpfung bis zum Sündenfall besungen wird: die Anfangsworte zeigen den Zusammenhang des Gedichtes mit einer Contestatio.

In den Präfationen, die Alkvin im Anhang seiner Ausgabe des Gregorianum gesammelt hat, und die zum größten Teil aus einem nach der Art des Sangallensis 348 erweiterten Sakramentar stammen, finden wir den Sündenfall Adams mehrfach erwähnt (p. 257 Wilson dom. II p. nat. dom. = n. 88 Sangall. ed. Mohlberg, p. 259 Wils. dom. IIII p. Theoph. = n. 181 Sang., p. 263 Wils. Sabb. I in Quadr. = n. 316 Sang.) und einmal (p. 267 Wils. fer. V in IV hebd. Quadr.) die auch im Ambrosianischen Meßbuch (n. 410 Berg. = p. 181 Cer.) begegnende Formel: *cuius bonitas hominem condidit, iustitia damnavit, misericordia redemit.*

Noch seltener begegnen in den m o z a r a b i s c h e n Quellen „Inlationen" mit Resten dieses Typs. Von der Welt- und Menschenschöpfung wird gesprochen in der Missa quotidiana n. 1144 (*Iesum*) *qui tecum in origine mundi et cum spiritu sancto mundo praebuit lucem, extendit caelum virtute, fundavit aridam sapientia, dividit aquas intellectu simulque in his universa creavit: extremo hominem ad imaginis et similitudinis suae*

formam constituens spiraculo vitae rationabilis animavit. Et nunc, domine, tu es humani generis conditor et omnium in te credentium in adsumpto homine sanguinis effusione redemptor. Am vierten Adventssonntag (n. 32 Férotin p. 134c Migne) wird Gott gepriesen, *qui bonitate nos ingenita condidisti ac serpentis antiqui fraude deceptos . . a morte volens eripere filium tuum* etc. . . . *qui plasma tuum sicut vere pius et misericors perire non passus es, sed per humilem adventum filii tui* etc. Diese Erwähnung der Menschenschöpfung in Verbindung mit dem Sündenfall und dem Dank für die Erlösung durch Christus finden wir öfter: so in den Missae quotidianae n. 1109 Fér.: *per te hominem facis . . limo imaginem divinitatis imponis, vultus fingis, membra discriminas, flatum tui oris inspiras atque animam ratione secum exstante vivificas. Totam tamen ante mundi machinam parans cunctas futuri orbis delicias coacervas, ad quas eum] . . introducas, ut bonorum omnium copia serviret otioso . . Ponitur lex praecepti . . Sed quamvis iubentis imperium temeritas plectenda transiret . . rediit tamen in damnatum pietatis affectus.* Ferner in den Sonntagsmessen n. 1375 Fér. p. 650a Migne. *a quo totus homo creatus est ad iustitiam sine peccato et reparatus est post ruinam sacrificio eiusdem Christi* und noch 1447 Fér. p. 646 Migne *unus in trinitate aequalis deus creasti non exstantem hominem et adsumptione carnis unius personae redemisti perditum hominem.*

Im ambrosianischen Meßbuch lesen wir am zweiten Sonntag nach Ostern (n. 648 Berg. = p. 292f. Ceriani) *qui omnia mundi elementa fecisti et varias disposuisti temporum vices atque homini ad tuam imaginem condito universa simul animantia rerumque miracula subiecisti* und am Donnerstag der vierten Quadragesimalwoche (n. 410 Berg. = p. 181 Cer.) *cuius bonitas hominem condidit, iustitia damnavit, misericordia redemit.* Adams Fall erwähnen die Messen am zweiten Sonntag nach Epiphanie (p. 91 Cer.) *qui genus humanum in primi parentis praevaricatione sauciatum per Iesum Chr. . . dignatus es reparare* und ähnlich am vierten Sonntag nach Epiphanie

(p. 101 Cer.) und am Sonntag de Quinquagesima (n. 278 = p. 120 Cer.).

In den römischen Sakramentarien ist die abendländische Schematisierung der Präfationen noch viel stärker wirksam und hat sich hier zu einer ständig wachsenden Tendenz auf Beschränkung der Sonderpräfationen überhaupt ausgewachsen. Während im Leonianum noch die meisten Messen (267) ihre eigene Praefatio haben, bietet das Gelasianum nur 54 Präfationen, und das Gregorianum hat diese Zahl auf 10 reduziert. In allen übrigen Messen herrscht die Normalpraefatio

Ro. 18 Vere dignum et iustum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere, domine sancte pater omnipotens aeterne deus, per Christum dominum nostrum:

per quem maiestatem tuam laudant angeli, adorant dominationes, tremunt potestates caeli caelorumque virtutes ac beata Serafin socia exultatione concelebrant.

Cum quibus et nostras voces ut admitti iubeas deprecamur supplici confessione dicentes:

Sanctus etc.

Hier ist der eigentliche Inhalt der alten εὐχαριστία völlig beseitigt, und nur die formelhaften Einleitungs- und Schlußsprüche sind stehen geblieben. Ähnliches haben wir bereits in dem Ante Sanctus der Jakobusliturgie beobachtet, nur daß da freilich im Post Sanctus der motivierte Preis Gottes folgte. Doch erscheint es zweifelhaft, ob hier syrischer Einfluß auf die römische Praefatio anzunehmen ist, da diese inhaltliche Entleerung auch als typisch römische — und zwar spätere — Entwicklung, d. h. als Teilerscheinung der allgemeinen Schematisierung, Kürzung und Beseitigung älterer reicherer Präfationen zu begreifen ist.

So ist es nicht verwunderlich, daß in den erhaltenen Präfationen die Spuren unseres orientalischen Eucharistia-Typs fast völlig verschwunden sind. Nur im Leonianum April n. XXIII p. 303 Mur. steht: *quoniam licet immensa sint omnia, quae initiis humanae sunt collata substantiae, quod eam scilicet creafiris ex nihilo, quod tui dederis cognitione pollere, quod cunctis*

animantibus summae rationis participatione praetuleris, quod tota mundi possessione ditaris: longe tamen mirabiliora sunt opera, ut terrenam mortalemque materiam non solum vivificaris exstinctam, sed effeceris et divinam. Und in n. XXV. p. 304 Mur. sieht der Beter *generis humani principia deiecta erigi.*

X

Blicken wir jetzt auf den durchmessenen Weg zurück, so können wir feststellen, daß sich die Fülle der Liturgien auf zwei Urgestalten zurückführen läßt: die Hippolytisch-römische und die ägyptische. Das ist das wichtigste Ergebnis unserer bisherigen Arbeit. Es liefert uns die Grundlage für unsere weitere Untersuchung, welche darauf gerichtet ist, die liturgischen Formen und Gedanken der beiden ersten christlichen Jahrhunderte zu ermitteln. Alle späteren Liturgien bleiben — bis auf wenige, genau umgrenzte Fälle — beiseite. Unsere Ausgangspunkte sind der erhaltene Text des Hippolyt resp. seine griechische Rekonstruktion auf der einen Seite, und auf der anderen die älteste Form der ägyptischen Liturgie, wie sie sich aus den ägyptischen — und vereinzelt wohl auch aus gallikanischen — Quellen erschließen läßt: Serapions Anaphora steht dabei im Vordergrund. Von hier aus müssen wir uns durch Vergleich dieser Typen miteinander und mit sonstigen Zeugnissen der alten Zeit vorwärtstasten bis in die Tage der Apostel.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst noch einmal die Hippolytische Liturgie im Zusammenhang:

Nach dem Friedenskuß bringen die Diakonen dem Bischof das Opfer, auf welches dieser die Hände legt und das Eucharistiegebet mit dem gesamten Presbyterium beginnt:

Hipp. ὁ κύριος μεθ᾽ ὑμῶν·
o. S. 158 καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου.
ἄνω τὰς καρδίας·
ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον.
εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ·
ἄξιον καὶ δίκαιον.

Εὐχαριστοῦμέν σοι, ὁ θεός, διὰ τοῦ ἀγαπητοῦ παιδός σου Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃν ὑστέροις καιροῖς ἀπέστειλας ἡμῖν σωτῆρα καὶ λυτρωτὴν καὶ ἄγγελον τῆς βουλῆς σου, τὸν ἀπὸ σοῦ λόγον, δι' οὗ τὰ πάντα πεποίηκας, ⟨ὃν⟩ ηὐδόκησας ἀποστεῖλαι ἀπ' οὐρανοῦ εἰς μήτραν παρθένου καὶ κυοφορηθεὶς ἐσαρκώθη καὶ υἱός σου ἀπεδείχθη ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ παρθένου γεννηθείς· ὃς τὸ θέλημά σου πληρῶν καὶ λαὸν ἅγιόν σοι ἑτοιμάζων ἐξέτεινε τὰς χεῖρας πάσχων, ἵνα πάθους λύσῃ τοὺς εἰς σὲ πεπιστευκότας.

S. 42 Ὃς ἐπεὶ παρεδίδοτο ἑκουσίῳ πάθει, ἵνα θάνατον λύσῃ καὶ δεσμὰ διαβόλου ῥήξῃ καὶ ᾅδην πατήσῃ καὶ δικαίους φωτίσῃ καὶ ὅρον πήξῃ καὶ ἀνάστασιν φανερώσῃ, λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας εἶπεν·

Λάβετε, φάγετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου το ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον.

Ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον λέγων·

Τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον. ὁσάκις ἂν ποιήσητε τοῦτο, τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν ποιεῖτε.

S. 57 Μεμνημένοι τοίνυν τοῦ θανάτου καὶ τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ προσφέρομέν σοι τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον εὐχαριστοῦντές σοι, ἐφ' οἷς κατηξίωσας ἡμᾶς ἑστάναι ἐνώπιον σοῦ καὶ ἱερατεύειν σοι.

S. 80 Καὶ ἀξιοῦμέν σε, ὅπως καταπέμψῃς τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἐπὶ τὴν θυσίαν τῆς [ἁγίας] ἐκκλησίας, ⟨ἣν⟩ ἑνώσας δοίης πᾶσι τοῖς μεταλαμβάνουσιν ἁγίοις εἰς πλήρωσιν πνεύματος ἁγίου πρὸς βεβαίωσιν πίστεως ἐν ἀληθείᾳ, ἵνα σε αἰνέσωμεν καὶ δοξάσωμεν διὰ τοῦ παιδός σου Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ σοι δόξα καὶ τιμὴ [πατρὶ καὶ υἱῷ σὺν ἁγίῳ πνεύματι] ἐν τῇ ἁγίᾳ σου ἐκκλησίᾳ καὶ νῦν [καὶ ἀεὶ] καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

Wir haben das liturgische Gefüge bereits untersucht (S. 159ff.) und einen besseren Zusammenhang und größere Ursprünglichkeit gegenüber CAp. feststellen können. Nach dem Friedenskuß, in welchem sich die Gemeinde geistlich konstituiert, folgt das „Offertorium": die Diakonen bringen dem Bischof die von Gemeindemitgliedern gespendeten Gaben an Brot und Wein, das „Opfer". Die heilige Handlung kann nun beginnen. Der übliche Dialog leitet das „Eucharistiegebet" ein, das gleich im ersten Wort diesen seinen Charakter zum Ausdruck bringt. Während die späteren Gebete das ἄξιον καὶ δίκαιον der Gemeinde aufnehmen, schließt dieses unmittelbar an die vorangehenden Worte des Celebranten an: „Laßt uns dem Herrn danken" — „Wir danken dir . ." d. h. er führt sofort aus, was er angekündigt hat. Das scheint mir

präziser und ursprünglicher als die uns geläufige Formel ἄξιον καὶ δίκαιον σὲ ὑμνεῖν, σοὶ εὐχαριστεῖν etc. (Ba.) oder gar ἄξιον ὡς ἀληθῶς καὶ δίκαιον πρὸ πάντων ἀνυμνεῖν σε etc. (CAp.). Es liegt klar zutage, daß diese unter den Begriff der rhetorischen Erweiterung fällt.

Der Dank bezieht sich in scharfer Umgrenzung auf das Heil, welches durch Jesu Menschwerdung zur Wirklichkeit geworden ist. Indem er Gottes Willen erfüllte und die heilige Gemeinde begründete, nahm er das Leiden auf sich, um dadurch Tod und Teufel zu überwinden und die Auferstehung zur Erscheinung zu bringen. Und im Zusammenhang mit diesem Leiden stiftete er das Herrenmahl mit dem Gebot, es zu seinem Gedächtnis zu wiederholen. Die Feiernden erklären nun, daß sie an seinen Tod und seine Auferstehung gedenken — diese beiden Begriffe geben den entscheidenden Inhalt des Gedenkens an, wie die Einleitungsformel der Stiftungserzählung mit ἵνα θάνατον λύσῃ am Anfang und καὶ ἀνάστασιν φανερώσῃ am Ende klar zum Ausdruck bringt: die Anamnese schließt also genau an das Vorausgehende an. Aber das vom Herrn geforderte „Gedenken" soll ja nicht bloß in stillem Erinnern bestehn: seine Gemeinde soll etwas „tun": ὁσάκις ἂν ποιήσητε τοῦτο. Dementsprechend ist das Gedenken im Partizipium μεμνημένοι formuliert: das Hauptverbum leitet nun zu dem über, was die Gemeinde tut. Und dieses Tun ist ganz vom Opferbegriff beherrscht. Die Gemeinde bringt Brot und Wein als Opfer dar (und dankt für dies priesterliche Vorrecht). Und da dies Opfer als Mahl von der Gemeinde verzehrt werden soll, so betet sie, daß der Gottesgeist in es hineingesandt werden möge [1], damit er danach

1) Dieses spezielle „Epiklesengebet" ist für das Bewußtsein der Kreise, in denen unsere Liturgie entstand, der „konsekratorische Moment". Ich kann O. Casel nicht folgen, wenn er in seinem feinen und sehr lehrreichen Aufsatz im Jahrb. f. Liturgiewiss. 4, 169—178 in Auseinandersetzung mit Tyrer (Journ. of Theol. Stud. 25, 139—150) und Connolly (ebd. 337—364, vgl. Downside Review 1923, 28—43) zu

durch den Genuß der Opferspeise in jedem Teilnehmer Wohnung nehme und in ihm Stärkung des Glaubens und „pneumatisches“ Lob Gottes bewirke.

Hier liegt der Bruch im Ganzen und die Einheitlichkeit jedes der beiden Teile für sich klar zutage. Zwischen dem Opfer der Gemeinde und der Stiftungserzählung besteht kein inhaltlicher Zusammenhang. Dann müßte etwa ausgesprochen sein, daß die Gemeinde nun nach des Herrn Gebot essen und trinken wolle; oder — wie es in späten Liturgien heißt — daß Gott nun Brot und Wein in Leib und Blut Christi verwandeln möge, damit die Gemeinde die verheißene Christusspeise genießen könne. Oder aber es müßte vorher ausgeführt sein, daß der Herr in seiner Passion ein Opfer gebracht habe und daß die Gemeinde nun auch ein analoges Opfer bringen wolle. Nichts von alledem! Vor allem hüte man sich, in die Epiklese eine unausgesprochene Wandlungsbitte hineinzuinterpretieren. Es steht ganz klar und logisch da, der hl. Geist möge auf die Elemente kommen und durch deren Genuß in den Kommunikanten eingehn; da hat eine Wandlung gar keinen Sinn. Wir haben vielmehr eine gut antike Vorstellung vom Opfer und dem damit verbundenen Opfermahl vor uns. Im Opferfleisch wohnt die Kraft der Gottheit und geht in den ein, der davon ißt[1]. Alle hier erscheinenden Gedanken sind vom Begriff des

---

dem Schluß kommt: „man kann demnach bald der Eucharistia, bald der Epiklese, bald den Einsetzungsworten die Konsekration zuschreiben, ohne sich zu widersprechen“ (S. 173), weil er den gesamten Meßkanon mit Tyrer als Epiklese ansieht. Für eine so allgemeine Auffassung klingt die Epiklesenformel viel zu präzise. Aber möglich wäre, daß diese Formeln etwas jünger sind, und daß für die allererste Frühzeit Casels Meinung zutrifft, daß eben die Nennung des heiligen Namens die entscheidende ἐπίκλησις war: wie es ja bei der Taufe stets geblieben ist. Da ist eine Epiklesenformel später zur Weihe des Wassers geschaffen worden.

1) Vgl. meine Ausführungen im Exkurs zu I Cor. 10_{20} (Handb. z. NT. 9[2] S. 51). C. Clemen, Religionsgesch. Erklärung des NT.[2] 183.

Opfers aus entwickelt und nicht etwa aus den Einsetzungsworten hervorgewachsen.

Können wir nun über diesen Liturgietyp weiter vordringen und seine Entstehung aus älteren Quellen begreiflich machen? Ich denke ja: denn seine Elemente lassen sich bereits bei Paulus nachweisen.

Das ist für die Einsetzungserzählung und die ihr folgende Anamnese sofort deutlich, denn hier liegt die Einwirkung sogar des Wortlauts von I Cor. 11 $_{23-27}$ klar zutage. Aber auch die Praefatio hat paulinische Vorbilder, nicht für alle Einzelheiten ihres Inhalts, wohl aber — worauf es hier ankommt — für den Typus. Das Charakteristische dieser Hippolytischen Praefatio ist die Danksagung für das, was Gott der Gemeinde durch Christus gegeben hat, in der Form eines „christologischen Hymnus". Und solche hymnisch geformten Christusbekenntnisse finden wir im paulinischen Schrifttum mehrfach. Mit ergreifender Wucht klingt Phil. 2 $_{5-11}$ das Lied von dem Gottgleichen, der gehorsam ward bis zum Tode am Kreuz, den aber Gott dann überschwenglich erhöhte zum Kyrios, vor dem sich alles neigt, was im Himmel, auf Erden und unter der Erde ist:

ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων
οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ,
ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν
μορφὴν δούλου λαβών,
ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος
καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος
ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν
γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου,
θανάτου δὲ σταυροῦ·
διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν
καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα,
ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ
πᾶν γόνυ κάμψῃ
ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων
καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται
ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς
εἰς δόξαν θεοῦ πατρός.

Im I Tim. 3_{16} wird das große Geheimnis der Frömmigkeit, die „Aretalogie Christi“, in poetischer Form verkündet:

ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί,
ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι
ὤφθη ἀγγέλοις,
ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν,
ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ
ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ.

Und nicht minder beweiskräftig sind die christologischen Sätze des in paulinischer Atmosphäre geschriebenen I Petrusbriefes 3_{18-22}, wo wir inmitten einer moralischen Vermahnung lesen:

ὅτι καὶ Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἀπέθανεν,
δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων,
ἵνα ὑμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ,
θανατωθεὶς μὲν σαρκί,
ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι,
ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν.
. . . .
δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ,
ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ θεοῦ,
πορευθεὶς εἰς οὐρανόν,
ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων.

Ich habe an anderem Orte[1] angeführt, wie sich solche hymnischen Christusbekenntnisse in der altchristlichen Literatur aufzeigen lassen, und wie von ihnen aus die Formung des christologischen Passus im Glaubensbekenntnis zu erklären ist. Hier ist es von Wichtigkeit, festzustellen, daß der altchristliche Typ des christologischen Hymnus bereits dem Paulus bekannt ist.

Was uns fehlt, ist der schlüssige Beweis dafür, daß bei der paulinischen Abendmahlsfeier die εὐχαριστία des Vorsitzenden christologischen Inhalt hatte: das können wir nur vermuten oder als gelegentliche Möglichkeit annehmen. Wenn es

1) „Die Anfänge des Glaubensbekenntnisses“ in Festgabe für A. v. Harnack zum 70. Geburtstag, Tübingen 1921 (auch separat) S. 236 ff. Vgl. Zeitschr. f. neutest. Wiss. 22 (1923), 262 ff.

aber das Fall war, so war jedenfalls die unserer Hippolytischen Praefatio analoge Form gegeben: das ist unbezweifelbar. Und wer sich den Paulus als Leiter einer Abendmahlsfeier lebendig vorstellen will, darf ihm wohl ein Eucharistiegebet in den Mund legen, das in Form und Inhalt den eben angeführten Beispielen ähnlich ist.

Wenn wir somit den ersten Teil der Hippolytischen Liturgie aus paulinischen Wurzeln ableiten können, so scheint der zweite, um die Opfervorstellung gruppierte Vorstellungskreis eine andere Ableitung zu fordern. Aber es scheint nur so. In Wirklichkeit finden wir im 10. Kapitel des I Corintherbriefs alle die Elemente bezeugt, deren wir bedürfen. Hier stellt Paulus das Essen des Herrenmahles in Parallele mit dem Essen von einer heidnischen Opfermahlzeit v. 21:

> οὐ δύνασθε ποτήριον κυρίου πίνειν καὶ ποτήριον δαιμονίων·
> οὐ δύνασθε τραπέζης κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων.

Und kurz vorher heißt es v. 18 zunächst von der jüdischen Opfermahlzeit

> οὐχ οἱ ἐσθίοντες τὰς θυσίας κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσίν;

Dann wird dies auf das heidnische Opfer angewendet mit den Worten:

> ἃ θύουσι, δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ θύουσιν· οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι.

Dieser Satz ist aber Parallele zu dem vorangehenden Worte vom Abendmahl v. 16—17:

> τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ; τὸν ἄρτον, ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστιν; ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν.

Die beherrschenden Grundgedanken für diese ganze Beweisführung sind folgende. Dem Opfermahl bei Heiden und Juden entspricht bei den Christen das Abendmahl. Und so wie die Heiden durch den Genuß ihrer Opfermahlzeit in eine geheimnisvolle Gemeinschaft mit ihren Göttern treten, so wir mit dem erhöhten Herrn[1]. Daß diese Gemeinschaft durch die

1) Vgl. dazu meine Ausführungen im Handbuch zum NT[2] I Cor. 10_{15} ff. S. 48 ff. und I Cor. 11_{30} S. 61.

Einwohnung einer ganz real gedachten, wunderbaren himmlischen Kraftsubstanz (des πνεῦμα) in dem Empfänger des Abendmahls hergestellt wird, lernen wir aus I Cor. 11 $_{30}$, wo Krankheit und Tod einiger Christen als die Wirkung dieser von den Empfängern nicht recht gewürdigten und dadurch beleidigten Kraft bezeichnet werden.

Das sind aber gerade die beiden entscheidenden Vorstellungen, welche den zweiten Teil der Anamnese und die Epiklese des Hippolytos beherrschen: das Abendmahl ist ein Opfer, und in dem Opfer wohnt eine himmlische Kraftsubstanz — der heilige Geist —, welche die Genießenden in sich aufnehmen. Sie werden dadurch im wahren Glauben gekräftigt und befähigt, Gott durch Christus zu loben und zu preisen. Das kann eben nur, wer den heiligen Geist hat. Das ist gut paulinische Anschauung, wie I Cor. 12 $_{3}$ lehrt: οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν „κύριος Ἰησοῦς“ εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ, und ähnlich Rom. 8 $_{15}$ ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας, ἐν ᾧ κράζομεν „ἀββᾶ ὁ πατήρ“.

Wir sehen also, daß der S. 177 (vgl. 134) festgestellte Bruch im Gedankengang der Hippolytischen Liturgie seine historische Erklärung findet: beide Teile stammen aus der paulinischen Vorstellungswelt und werden dadurch so sehr als zusammengehörig empfunden, daß es einer besonderen Verknüpfung nicht noch bedarf.

Wenn also die Hippolytische Liturgie in ihren wesentlichen Zügen bereits bei Paulus Parallelen hat, so haben wir wohl das Recht, sie aus liturgischem Brauch herauszuleiten, der in paulinischen Gemeinden üblich war. Was da steht, könnte — mit einigen Änderungen in der christologischen Praefatio — auch zur Zeit des Apostels Paulus in Korinth oder Ephesus gesprochen worden sein.

Es bleibt noch übrig, die Opferanschauung der Hippolytischen Liturgie deutlich herauszustellen: nicht die etwaige Opfertheorie gilt es zu untersuchen, sondern es soll einfach

die Frage beantwortet werden: was versteht der Liturg unter „etwas opfern", wie macht er das?

Wir haben gesehen, daß zu Beginn der Feier die Diakonen „dem Bischof das Opfer darbringen" (*illi vero offerant diacones oblationem* p. 106 Hauler) und dieser darüber unter Handauflegung das Eucharistiegebet spricht. Damit stimmt überein, daß im Ordinationsgebet für die Diakonen Gott um Spendung des hl. Geistes gebeten wird für „diesen Diener, den du erwählt hast deiner Kirche zu dienen und zu opfern" (*ministrare ecclesiae tuae et offerre* p. 110). Ganz entsprechend beginnt die Schilderung der mit der Milch- und Honigspende verbundenen Firmungsmesse der Neophyten (p. 112), der wir uns jetzt zuwenden, mit den Worten *Et tunc iam offeratur oblatio a diaconibus episcopo.* Das Verbum ist hier wie vorhin p. 106 nicht prägnant, sondern im Sinne von „darbringen, darreichen" gebraucht, wie p. 112_{3}. 111_{32}. 106_{26} vom Friedenskuß und sonst noch manchmal (114_{17} vgl. 115_{16}): aber *oblatio* = *προσφορά* ist das „Opfer", welches die Gemeinde auf den Tisch des Herrn niederlegt. Ganz analog ist der Sprachgebrauch von *offerre* bei der Darbringung von Öl, das zum Heilmittel für Kranke geweiht wird (p. 107_{36}) und bei Käse und Oliven (p. 108_{10}) sowie den Erstlingen der Feldfrüchte (p. $115_{15.\ 18}$) und Blumen ($116_{35\,f.}$). Dem Niederlegen dieser Opfergaben auf dem Altar scheint regelmäßig eine über ihnen gesprochene Benediktion in Form eines „Eucharistie"-Gebetes gefolgt zu sein. Bei den Feldfrüchten steht die mit *Gratias tibi agimus* beginnende Formel[1] vollständig im Text (p. 115_{17}), bei Öl, Käse und Oliven ist nur das Ende mit der Segnungsbitte erhalten, aber die Einleitungsformel muß der von Brot und Wein analog gewesen sein, denn der Text (p. 107_{1})

1) Das griechische Original dieses Gebets hat G. Mercati aus byzantinischen Euchologien ausgegraben und publiziert: Una preghiera antichissima degli eucologi medievali in „Alcuni scritti e brevi saggi di studii sulla Volgata" pubblicati in occasione del cinquant. monastico del Card. Gasquet, Roma 1917, p. 68—74.

schreibt vor: *si quis oleum offert, secundum panis oblationem et vini et non ad sermonem dicat, sed simili virtute gratias referat dicens: Ut oleum* etc. Das heißt: „Wenn jemand Öl darbringt, so soll der Bischof nach Analogie des (Gebetes beim) Opfer von Brot und Wein sprechen und zwar nicht wörtlich, sondern in ähnlichem Sinne danksagen und sprechen —“. Wie ein solches Gebet dann als Ganzes gestaltet wird, zeigt uns in später Ausprägung das Gebet der Missa Chrismatis im Gelasianum p. 556 M. Sodann ist bei den Opfern von Genußmitteln offenbar selbstverständlicher Brauch gewesen, daß nach dem Gebet des Bischofs die Teilnehmer an der Feier die Gaben verzehrten. Der Text schreibt nach der Weihe der Früchte und Blumen ausdrücklich vor: *in omnibus autem, quae percipiuntur, sancto deo gratias agant in gloriam eius percipientes* (116_2).

Dadurch wird uns auch ein anderer Abschnitt dieser Kirchenordnung verständlich. In cap. 47 wird vorgeschrieben [1],

1) Diese Partie ist durch Blattverlust nicht im lateinischen Text von Verona erhalten und muß aus dem Sahidischen entnommen werden (Funk II 112): dafür ist aber ein Stück des griechischen Originals erhalten und eben hierin steht das im Sah. beseitigte Wort „opfern“. Ganz analog ist vom Sah. in der gleich zu behandelnden Stelle p. 113 Hauler verfahren. Der sahidische Text (can. 47) lautet: „Die Witwen (χήρα) und die Jungfrauen (παρθένος) mögen oft fasten (νηστεύειν) und beten in der Kirche (ἐκκλησία). Die Presbyter (πρεσβύτερος) ebenso (ὁμοίως) und die Laien (λαϊκός), wenn sie wollen, mögen sie fasten (νηστεύειν). Der Bischof (ἐπίσκοπος) aber kann nicht fasten (νηστεύειν) außer (εἰ μήτι) an dem Tage, wo das ganze Volk (λαός) fasten wird. Denn (γὰρ) es wird geschehen, daß irgend jemand etwas zu sich nehmen will in der Kirche (ἐκκλησία) und er kann es nicht abschlagen (ἀρνεῖσθαι). Wenn er aber (δὲ) das Brot bricht, wird er auf jeden Fall (πάντως) das Brot kosten. Indem er es aber (δὲ) ißt und die andern Gläubigen (πιστός) mit ihm, sollen sie empfangen aus der Hand des Bischofs (ἐπίσκοπος) das Stück (κλάσμα) dieses selben Brotes, ehe jeder einzelne sein eigenes Brot bricht. Denn (γὰρ) ein Segen ist dies und nicht eine εὐχαριστία wie der Leib (σῶμα) der Herrn.“ Griechisch lautet der Text in Vindob. hist. 7: Χῆραι καὶ παρθένοι πολλάκις νηστευέτωσαν καὶ εὐχέσθωσαν ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας. πρεσβύτεροι,

daß Witwen und Jungfrauen, Presbyter und Laien fasten dürfen, wann sie wollen. Für den Bischof aber ist dies unmöglich; er kann nur fasten, wenn die ganze Gemeinde fastet, denn er muß darauf gerüstet sein, daß jemand „opfern“ will, und das darf er dem Betreffenden nicht abschlagen. Wenn er ihm aber das Brot gebrochen hat, muß er allerdings auch davon essen (womit also sein Fasten gebrochen würde). Wenn er (der Spender) aber davon ißt, und andere Gläubige mit ihm, sollen sie aus der Hand des Bischofs ein Stückchen nehmen, ehe jeder für sich sein Brot bricht und ißt. Und diese Feier — oder dies vom Bischof gespendete Brotstückchen? — heißt εὐλογία, nicht εὐχαριστία wie der Leib des Herrn. Es besteht also die Sitte, daß einzelne Gemeindemitglieder ein „Opfer“ mit anschließender Opfermahlzeit — in der Kirche oder in ihrem Hause — veranstalten können. Dann ist der Bischof gehalten, die Zeremonie des Brotbrechens als Einleitung der Feier vorzunehmen und wenigstens einen Bissen mitzuessen.

Wie es bei einer solchen Mahlzeit zugeht, wird uns genauer in den folgenden Kapiteln geschildert — in denen zum Glück auch bald der lateinische, treuere Text wieder eintritt. Die „Gläubigen“ d. h. die getauften Teilnehmer sitzen, die noch ungetauften Katechumenen dagegen müssen stehen. Sie bekommen auch nichts von der εὐλογία, dem vom Bischof gebrochenen Brot, sondern erhalten Brot, über welchem der Exorzismus gesprochen ist. Jeder Teilnehmer soll, ehe er trinkt, über seinem Becher ein Dankgebet sprechen und dann erst essen und trinken. Und so oft er ißt oder trinkt, soll er im Gebet des Gastgebers gedenken, denn deswegen hat er ihn ja gebeten, unter sein Dach zu treten.

Diesen letzten Gedanken drückt der lateinische Text, zweifel-

---

ἐπὰν βούλοιντο, καὶ λαϊκοὶ ὁμοίως νηστευέτωσαν. ἐπίσκοπος οὐ δύναται νηστεύειν, ἐὰν μὴ ὅτε καὶ πᾶς ὁ λαός. ἐσθ' ὅτε γὰρ θέλει τις προσενεγκεῖν, καὶ ἀρνήσασθαι οὐ δύναται. κλάσας δὲ πάντως γεύεται. Eine Variante in Can. Hippol. 32: hier wird die Eucharistie als das „große Opfer“ von diesen Almosenopfern geschieden.

los im genauen Anschluß an das griechische Original, so aus: *per omnem vero oblationem memor sit, qui offert, eius, qui illum vocavit.* Zum besseren Verständnis ist noch hinzuzunehmen, daß kurz vorher gesagt ist *et calicem singuli offerant.* Alle übrigen Übersetzungen haben an diesen Stellen das ihnen nicht mehr verständliche, offenbar sehr altertümliche προσφέρειν und προσφορά beseitigt. Wir haben gesehen, daß in cap. 47 vom Gastgeber gesagt wird, daß er „opfert" (προσφέρει). — Das ist leicht verständlich: er stiftet der Kirche, also Gott, Lebensmittel. Hier wird aber vom Gast, der an der Mahlzeit teilnimmt, ausgesagt, daß er beim Trinken des Bechers „opfert": das läßt sich nicht aus den bisher behandelten Anschauungen erklären, sondern ist eine uns neue Anwendung des Wortes „opfern".

Ein im außerchristlichen Leben üblicher Sprachgebrauch ist das nicht[1]: also ist er aus der gegebenen Situation zu ererklären. Es ist offenbar eine besondere Eigentümlichkeit dieser gemeinsamen Liebesmahle, daß hier nicht allein der Bischof „opfert", sondern daß jeder Teilnehmer für sich einen Becher „opfert", wobei er denn auch im Gebet des Gastgebers gedenkt. Dann ist aber auch klar, was unter „opfern" hier verstanden sein muß: der Teilnehmer trinkt den Becher nicht wie ein beliebiges Glas Wein, sondern er betet erst darüber und weiht es dadurch Gott. Hierdurch also wird aus dem profanen Getränk eine Gott geweihte Opfergabe: möglich, daß durch ein gen Himmel Heben des Bechers, also eine Elevation, dieser Widmung an Gott auch noch im Gestus sinnfälliger Ausdruck verliehen wurde. Jedenfalls besteht der Opferakt in dieser Weihehandlung.

Von dieser hier augenscheinlich zutage tretenden Weise

1) Prof. G. Dittmann hat die große Freundlichkeit gehabt, das Material des lateinischen Thesaurus daraufhin durchzusehen: ihm verdanke ich diese wertvolle negative Feststellung. Für das Griechische habe ich die üblichen Hilfsmittel und Indices benutzt. Daß προσφέρεσθαι „genießen" heißt, hat hiermit nichts zu tun.

aus läßt sich auch die Opferform der Hippolytischen Abendmahlsliturgie verstehen: alles greift ineinander und wird ohne Schwierigkeiten und ohne die Notwendigkeit künstlicher Hilfskonstruktionen verständlich. Man opfert Gott etwas, indem man es auf seinen Tisch hinlegt oder es gen Himmel emporhält und darüber ein Gebet spricht. Das gilt für Brot und Wein ebensogut wie für Öl und Oliven, Milch und Käse, Feldfrüchte und andere Spenden. Die Auffassung, daß man Gott reale Gegenstände opfert, ist mit der alten vergeistigten Meinung, daß Gebete die einzigen Gottes würdigen Opfer der Christen seien, zu einer Einheit verschmolzen.

XI

Wenden wir uns nun zur ägyptischen Liturgie und prüfen ihr ältestes Denkmal, die Anaphora des Serapion.

Ἄξιον καὶ δίκαιόν ἐστιν σὲ τὸν ἀγένητον πατέρα τοῦ μονογενοῦς Ἰησοῦ Χριστοῦ αἰνεῖν, ὑμνεῖν, δοξολογεῖν·

[2] Αἰνοῦμεν σὲ ἀγένητε θεέ κτλ. wie S. 149.

[8] Σὺ γὰρ εἶ ὁ »ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι«. (Eph. 1 $_{21}$)

[9] Σοὶ παραστήκουσι χίλιαι χιλιάδες καὶ μυρίαι μυριάδες ἀγγέλων, ἀρχαγγέλων, θρόνων, κυριοτήτων, ἀρχῶν, ἐξουσιῶν· σοὶ παραστήκουσιν τὰ δύο τιμιώτατα Σεραφεὶμ ἑξαπτέρυγα, δυσὶν μὲν πτέρυξιν καλύπτοντα τὸ πρόσωπον, δυσὶ δὲ τοὺς πόδας, δυσὶ δὲ πετόμενα καὶ ἁγιάζοντα.

[10] Μεθ' ὧν δέξαι καὶ τὸν ἡμέτερον ἁγιασμὸν λεγόντων·
Ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος Σαβαώθ·
πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου.

[11] Πλήρης ἐστιν ὁ οὐρανός, πλήρης ἐστὶν καὶ ἡ γῆ τῆς μεγαλοπρεποῦς σου δόξης, κύριε τῶν δυνάμεων.

Πλήρωσον καὶ τὴν θυσίαν ταύτην τῆς σῆς δυνάμεως καὶ τῆς σῆς μεταλήψεως.

Σοὶ γὰρ προσηνέγκαμεν ταύτην τὴν ζῶσαν θυσίαν, τὴν προσφορὰν τὴν ἀναίμακτον.

[12] Σοὶ προσηνέγκαμεν τὸν ἄρτον τοῦτον, τὸ ὁμοίωμα τοῦ σώματος τοῦ μονογενοῦς·

Ὁ ἄρτος οὗτος τοῦ ἁγίου σώματός ἐστιν ὁμοίωμα,

ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός, ἐν ᾗ νυκτὶ παρεδίδοτο, ἔλαβεν ἄρτον καὶ ἔκλασεν καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς ἑαυτοῦ λέγων·

Λάβετε καὶ φάγετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

[13] Διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς τὸ ὁμοίωμα τοῦ θανάτου ποιοῦντες τὸν ἄρτον προσηνέγκαμεν καὶ παρακαλοῦμεν διὰ τῆς θυσίας ταύτης· καταλλάγηθι πᾶσιν ἡμῖν καὶ ἱλάσθητι, θεὲ τῆς ἀληθείας.

Καὶ ὥσπερ ὁ ἄρτος οὗτος ἐσκορπισμένος ἦν ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθεὶς ἐγένετο εἰς ἕν, οὕτω καὶ τὴν ἁγίαν σου ἐκκλησίαν σύναξον ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ πάσης χώρας καὶ πάσης πόλεως καὶ κώμης καὶ οἴκου καὶ ποίησον μίαν ζῶσαν καθολικὴν ἐκκλησίαν.

[14] Προσηνέγκαμεν δὲ καὶ τὸ ποτήριον, τὸ ὁμοίωμα τοῦ αἵματος,

ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς λαβὼν ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι ἔλεγεν τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς·

Λάβετε, πίετε, τοῦτό ἐστιν ἡ καινὴ διαθήνη, ὅ ἐστιν τὸ αἷμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτημάτων.

Διὰ τοῦτο προσηνέγκαμεν καὶ ἡμεῖς τὸ ποτήριον, ὁμοίωμα αἵματος προσάγοντες·

[15] [Ἐπιδημησάτω, θεὲ τῆς ἀληθείας, ὁ ἅγιός σου λόγος ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον, ἵνα γένηται ὁ ἄρτος σῶμα τοῦ Λόγου, καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, ἵνα γένηται τὸ ποτήριον αἷμα τῆς Ἀληθείας. Καὶ ποίησον πάντας τοὺς κοινωνοῦντας φάρμακον ζωῆς λαβεῖν εἰς θεραπείαν παντὸς νοσήματος καὶ εἰς ἐνδυνάμωσιν πάσης προκοπῆς καὶ ἀρετῆς, μὴ εἰς κατάκρισιν, θεὲ τῆς ἀληθείας, μηδὲ εἰς ἔλεγχον καὶ ὄνειδος.]

[16] Σὲ γὰρ τὸν ἀγένητον ἐπεκαλεσάμεθα διὰ τοῦ μονογενοῦς ἐν ἁγίῳ πνεύματι· ἐλεηθήτω ὁ λαὸς οὗτος, προκοπῆς ἀξιωθήτω, ἀποσταλήτωσαν ἄγγελοι συμπαρόντες τῷ λαῷ εἰς κατάργησιν τοῦ πονηροῦ καὶ εἰς βεβαίωσιν τῆς ἐκκλησίας.

[17] Παρακαλοῦμεν δὲ καὶ ὑπὲρ πάντων τῶν κεκοιμημένων, ὧν ἐστιν καὶ ἡ ἀνάμνησις· [*die Diptychen werden verlesen*] *μετὰ τὴν ὑποβολὴν τῶν ὀνομάτων*·

[18] Ἁγίασον τὰς ψυχὰς ταύτας, σὺ γὰρ πάσας γινώσκεις· ἁγίασον πάσας τὰς ἐν κυρίῳ κοιμηθείσας καὶ συγκαταρίθμησον πάσαις ταῖς ἁγίαις σου δυνάμεσιν καὶ δὸς αὐτοῖς τόπον καὶ μονὴν ἐν τῇ βασιλείᾳ σου.

[19] Δέξαι δὲ καὶ τὴν εὐχαριστίαν τοῦ λαοῦ καὶ εὐλόγησον τοὺς προσενεγκόντας τὰ πρόσφορα καὶ τὰς εὐχαριστίας, καὶ χάρισαι ὑγείαν καὶ ὁλοκληρίαν καὶ εὐθυμίαν καὶ πᾶσαν προκοπὴν ψυχῆς καὶ σώματος ὅλῳ τῷ λαῷ τούτῳ διὰ τοῦ μονογενοῦς σου Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν ἁγίῳ πνεύματι· ὥσπερ ἦν καὶ ἔστιν καὶ ἔσται εἰς γενεὰς γενεῶν καὶ εἰς τοὺς σύμπαντας αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν.

Diese Anaphora ist nur ein Teil, freilich das Hauptstück, aus einer ganzen Sammlung von Gebeten, die sich auch weit über andere Akte des Sonntagsgottesdienstes erstrecken. Insbesondere sind uns in den folgenden Nummern 15—16 auch die Gebete bei und nach der Kommunion erhalten. Die Anaphora selbst ist gegenüber Hipp. weiter ausgebaut und zeigt, wie bereits S. 150 ff. ausgeführt wurde, deutliche Spuren einer längeren Geschichte.

Der Beginn ἄξιον καὶ δίκαιόν ἐστιν . . σὲ αἰνεῖν, ὑμνεῖν, δοξολογεῖν ist gegenüber Hipp. bereits weiterentwickelt. Aber die Worte belehren uns, daß auch in Ägypten der Dialog mit dem Sursum corda vorausging. Das Eucharistiegebet selbst ist im vorliegenden Fall höchst eigenartig philosophisch-mystisch ohne irgendwelche Beziehung auf die Heilsgeschichte weder des Alten noch des Neuen Testaments: dagegen sind, wie S. 151 f. gezeigt ist, mannigfache Berührungen mit dem hermetischen Schrifttum vorhanden. Da nun das IV Jh. den mystagogischen Charakter der Liturgie zu betonen liebt und eifrig am Aufbau dieser Seite tätig gewesen ist, werden wir mit einiger Wahrscheinlichkeit diese Praefatio als Schöpfung des Serapion ansehen dürfen. Erst der Übergang zum Sanctus führt uns wieder in die traditionellen liturgischen Bahnen. Ein Zeichen sekundärer Formulierung ist es, daß er durch ein langes wörtliches Zitat aus Eph. 1 $_{21}$ eingeleitet wird und auch im folgenden eine strengere Biblisierung erkennen läßt (s. S. 153). Doch dürfen wir auf jeden Fall den Schluß wagen, daß dieser Praefatio das jüdische Vorbild zugrunde liegt, von dem auch die CAp. befruchtet ist. Der uns vorliegende Text läßt das Sanctus als ein „pneumatisches“ Lied erscheinen, das der in den Heiligen wohnende Geist anstimmt, und in dem er von den unsagbaren Geheimnissen Gottes Kunde gibt. So sehr auch dieser Gedanke den urchristlichen und speziell paulinischen Vorstellungen entspricht: als altes liturgisches Traditionsgut dürfen wir ihn hier schwerlich ansprechen, werden vielmehr gut tun, ihn aus der Ge-

dankenwelt des Serapion herauszuleiten, die ihrerseits aus Paulus, aber nicht bloß aus ihm, gespeist wurde.

An das Sanctus schließt sich hier wie sonst in der ägyptischen Liturgie eine Epiklese an, die wir als festen und alten Bestandteil ansehn dürfen: „Fülle dieses Opfer mit deiner Kraft und mit deinem Genuß“ (s. S. 74). Es ist ganz dieselbe Vorstellung, die wir bei Hippolyt (S. 177) gefunden haben. Das Eucharistiegebet wird ja über den auf dem Altar liegenden „Opfergaben“ an Brot und Wein gesprochen; deshalb ist die uns beim Lesen unvermittelt erscheinende Erwähnung „dieses Opfers“ in Wirklichkeit durchaus nicht unmotiviert. Diese Gaben soll Gott mit seiner Kraft erfüllen und soll sich in ihnen der Gemeinde zum Genuß darbieten. Wieder ist alles von dem Opferbegriff aus gestaltet. Und auch die Fortsetzung bleibt zunächst in diesem Kreis. Gott wird gebeten, in das Opfer seine Kraft zu senden, weil ja ihm das Opfer gilt: „denn Dir haben wir dies lebendige Opfer, diese unblutige Opfergabe dargebracht“; die Ausdrücke ζῶσα θυσία nach Rom. 12, 1 und ἀναίμακτος προσφορά gehören der liturgischen Sprache an; namentlich das Wort ἀναίμακτος kommt nur im Zusammenhang der Erwähnung des christlichen Opfers vor. Es begegnet zwar zuerst bei Athenagoros (leg. 13, 2), also gegen 180, dürfte aber auch bei ihm bereits der Liturgie entnommen sein.

Es folgt nun in den §§ 12—14 ein in ziemlich strengem Parallelismus aufgebauter Text, der den Einsetzungsbericht zum Mittelpunkt hat. Er gibt sich als Weiterführung und nähere Auslegung des letzten Satzes von § 11, auf den auch formell der Anfang und das Ende der Brot- wie der Weinformel Bezug nimmt. Das Bestreben, die Einheit der Komposition zu wahren, ist deutlich zu erkennen: prüfen wir nun, ob auch Einheit des Inhalts vorhanden ist. Den beherrschenden Gedanken kann man etwa so formulieren: „Dir haben wir dies Brot geopfert als Abbild des Leibes deines Sohnes: er selbst hat es beim letzten Mahle so bezeichnet. Und ebenso haben

wir dir den Wein geopfert als Abbild des Blutes deines Sohnes, denn er selbst hat es beim letzten Mahle so genannt.“ Und zum Beweis dessen werden die Stiftungsworte zitiert, beim Brot wie beim Wein: weshalb auch der Befehl zur Wiederholung, den Baumstark[1] hier vermißt, ganz mit Recht fehlt, denn er kann den Beweis für die Gleichung ἄρτος = σῶμα, auf den allein es hier ankommt, nicht verstärken. Ob dabei unausgesprochen noch die Vorstellung inbegriffen ist, daß Brot und Wein sich ebendarum besonders zu Opfergaben eignen, weil sie Abbilder des auf Golgatha geopferten Leibes und Blutes sind, soll zunächst noch offen bleiben. Aus diesem straffen Gedankengang scheinen aber einige Worte innerhalb des § 13 herauszufallen. Es heißt: „wir haben das Brot dargebracht τὸ ὁμοίωμα τοῦ θανάτου ποιοῦντες“. Nun werden in der nächsten Umgebung das Brot ebenso wie der Wein als das ὁμοίωμα des Leibes bzw. des Blutes Christi bezeichnet. Da ist der Sinn unzweifelhaft: ὁμοίωμα ist das „Abbild“ und meint dasselbe, was manche Kirchenschriftsteller des III und IV Jh. durch ἀντίτυπον oder σύμβολον ausdrücken[2], wiewohl das Wort sonst in solchem Zusammenhang nicht üblich ist. Alle diese Bezeichnungen drücken die in Jesu Worten liegende Gleichung der Elemente mit Leib und Blut aus und nicht mehr. Sie sind daher auch je nach der theologischen Auffassung ebensovieler dogmatischer Interpretationen fähig wie das ἐστίν der Stiftungsworte und können von den Elementen sowohl vor wie nach der Konsekration gebraucht werden, weil sie all-

1) Röm. Quartalschr. 1904, 141.

2) Das Material stellt jetzt am bequemsten Loofs in Haucks Realencykl. 1^3 51 ff. zusammen (dazu ist Bd. 23, 3_7 zu notieren); vgl. Loofs Dogmengeschichte ^{4} 326 f. Beachtenswert die Formulierung der Didascalia VI 22, 2 *eam quae secundum similitudinem regalis corporis Christi est, regalem* (*acceptam* syr.) *eucharistiam offerte* (ed. Hauler p. 85_{16}; p. 376 Funk; p. 143_8 Achelis). Vgl. auch Hippolyts KO p. $112_{6.7}$ Hauler. Die *similitudo corporis* et *sanguinis* begegnet auch in mozarabischen Epiklesen, s. o. S. 100 und 111, nicht aber, wie manchmal behauptet wird in pers. Fragm. s. o. S. 34 Z. 34, wo einfach Joh. 13_{15} benutzt ist.

mählich zu festen Korrelaten von Leib und Blut Christi geworden sind. Nach der Konsekration ist der Sprachgebrauch ja selbstverständlich zu verstehen, aber auch vor ihr hat die Bezeichnung so wenig etwas Auffälliges, wie wenn man etwa von der Scheide eines Schwertes spricht, obwohl dies Schwert noch nicht in ihr steckt. Brot und Wein, die zum Abendmahl dienen, sind eben „Abbilder des Leibes und Blutes Christi“. Aber was heißt τὸ ὁμοίωμα τοῦ θανάτου ποιοῦντες? Zum Verständnis dieser Wendung können wir ebenfalls durch analogen Gebrauch von σύμβολον oder ἀντίτυπον kommen. Euseb. dem. 1, 10, 18 sagt: wir feiern (ἐπιτελοῦντες) täglich das Gedächtnis (μνήμην) des Lammes Gottes und seines Leibes und die Erinnerung an sein Blut“ (τοῦ αἵματος τὴν ὑπόμνησιν). Und fast denselben Gedanken drückt er bald nachher so aus: „Wir haben durch Satzungen des Neuen Testaments überkommen, das Gedächtnis dieses Opfers (Christi) auf dem (Altar-) Tisch zu feiern durch Symbole seines Leibes und des heilbringenden Blutes“[1]. Da ist das Wort σύμβολον schon in einer bestimmten Färbung verwendet: es bedeutet auch hier „Abbild des geopferten Leibes, des vergossenen Blutes“ — also nicht einfach Bild, sondern Symbol. Es ist darauf reflektiert, was mit dem Brot geschieht: es wird „geopfert“ und ist in diesem Sinne „Abbild“.

So verstehen wir das Wort ἀντίτυπον auch in dem Gebet Const. Apost. VII 25, 4: »Wir danken dir, unser Vater, für das kostbare Blut (ὑπὲρ τοῦ τιμίου αἵματος) Jesu Christi, das für uns vergossen ward, und den kostbaren Leib (τοῦ τιμίου σώματος), οὗ καὶ ἀντίτυπα ταῦτα ἐπιτελοῦμεν, αὐτοῦ διαταξαμένου ἡμῖν καταγγέλλειν τὸν αὐτοῦ θάνατον: d. h. wovon wir diese Abbilder feiernd darstellen, da er selbst uns befohlen hat, seinen Tod zu verkünden«. Hier ist klar von Abbildern des vergossenen Blutes und des dahingegebenen Leibes Christi

1) Eus. dem. 1, 10, 28 τούτου δῆτα τοῦ ϑύματος τὴν μνήμην ἐπὶ αραπέζης ἐκτελεῖν διὰ συμβόλων τοῦ τε σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ σωτηρίου τἵματος.

die Rede: von diesen ἀντίτυπα wird ausgesagt, daß wir sie τελοῦμεν, d. h. in einer Feier zur Darstellung bringen[1]. Und als Sinn dieser Feier wird zu allem übrigen noch angegeben, daß wir in ihr „den Tod des Herrn verkündigen". Mit anderen Worten: nicht Brot und Wein an sich sind die Abbilder, sondern das, was damit geschieht, macht sie zu Abbildern des Todes Christi. Genau diesen Ausdruck gebraucht Theodor von Mopsuestia[2], wenn er sagt, daß „alles, was uns durch den Tod Christi zuteil geworden sei, auch von den σύμβολα τοῦ θανάτου gewirkt werden müsse". Und in demselben Sinne sagt Johannes Chrysostomus[3]: „Wenn Christus nicht gestorben wäre, τίνος σύμβολα τὰ τελούμενα;" d. h. die feierliche Handlung bildet den Tod Christi ab.

Jetzt ist uns klar, wie wir τὸ ὁμοίωμα τοῦ θανάτου ποιοῦντες zu verstehen haben: es heißt „den Tod bildlich darstellen". Und wenn die Serapionsanaphora in § 13 sagt: „wir haben das Brot dargebracht, indem wir (dadurch oder dabei) das Abbild des Todes darstellten", so ist damit klargemacht, daß der Beter in der Darbringung des Brotes als Opfer ein Abbild der Opferung des Leibes Christi auf Golgatha erblickt. Müssen wir nun eine entscheidende Differenz im Sprachgebrauch von ὁμοίωμα zwischen § 13 und §§ 12 bzw. 14 feststellen und daraus mit Baumstark[4] den Schluß ziehen, in § 13 liege ein älterer Text, in §§ 12. 14 die Formulierung des Serapion vor? Das scheint mir durchaus unnötig und unwahrscheinlich: denn wir haben bereits bei der Behandlung von §§ 12. 14 die

1) Den Mysteriencharakter dieses „Gedächtnisses durch Handlung" charakterisiert gut O. Casel Jahrb. f. Liturgiewiss. 4, 228 ff. gegen J. Kramp Die Opferanschauungen d. röm. Meßliturgie[2] 299 ff. Vgl. auch Casels Aufsatz Mysterium und Martyrium in röm. Sakramentarien im Jb. f. Liturgiewiss. 2, 18 ff.

2) Catena in I Cor. p. 222_{18} ed. Cramer: πάντα γάρ, ὅσα διὰ τοῦ θανάτου προσγέγονεν ἐν ὑμῖν τοῦ Χριστοῦ, ταῦτα καὶ ἀπὸ τῶν συμβόλων ἐπιτελεῖσθαι τοῦ θανάτου δίκαιον.

3) hom. 82, 1 in Matth. VII 783[c] Montf.

4) Röm. Quartalschr. 1904, 139.

Frage aufgeworfen, aber offengelassen, ob auch dort Brot und Wein als besonders geeignete Opfergaben bezeichnet werden, weil sie Abbilder des geopferten Leibes und Blutes Christi sind. Wenn wir nun in demselben Zusammenhang den Ausdruck ὁμοίωμα ποιεῖν so gebraucht finden, daß er notwendig diese Deutung erzwingt, so werden wir die Folgerung ziehen dürfen, daß in dem ganzen Gebetskomplex § 12—14 Wein und Brot als Abbilder des im Tode geopferten Christus, die ganze Handlung demgemäß als Abbild seines Todes betrachtet wird.

Aber müßte dann nicht die Präsenzform gebraucht sein? Denn die Darstellung des Opfertodes Christi erfolgt doch eben im Zusammenhang mit der Rezitation der Stiftungsworte[1]? Es wird methodisch richtig sein, zunächst von den uns sonst bekannten Abendmahlstheorien und Anschauungen abzusehn und den Versuch zu machen, ob sich das, was im Text steht, in seinem Zusammenhang verstehen läßt. Und das ist durchaus der Fall.

Wir haben bereits gesehen, daß für den Beter dieser Anaphora „dies Opfer" (ἡ θυσία αὕτη) konkret in den auf den Altar gelegten Gaben an Brot und Wein besteht: über diesen wird das in das Sanctus ausmündende „Dankgebet" gesprochen und danach Gott um Erfüllung „dieses Opfers" mit seiner Kraft gebeten. Wenn der Beter nun im Aorist fortfährt: „Denn Dir haben wir dies Brot zum Opfer gebracht als Abbild des geopferten Leibes deines Sohnes; und wir haben damit seinen Tod zur Darstellung gebracht" — dieser Sinn hat sich uns ja aus den Worten erschlossen — so ist damit festgestellt, daß er den Opferakt durch das Niederlegen der Gaben auf den Altar und die über ihnen gesprochene „Eucharistia" als vollzogen ansieht. Mit einem Schlage wird uns nun auch klar, warum die Epiklese, die doch naturgemäß den Opferakt abschließt, hier unmittelbar dem Sanctus folgt. Die Opferhandlung ist eben

1) So scheint Drews Z. f. KG. 20, 326 zu argumentieren.

hiermit zu Ende. Die Worte Σοὶ γὰρ προσηνέγκαμεν ταύτην τὴν ζῶσαν θυσίαν leiten eine bis zum Ende von § 14 gehende Betrachtung über das bereits Geschehene ein, und insofern hat Baumstark[1] recht, wenn er hier Reste einer Anamnese zu erkennen glaubt: man könnte sogar besser das Ganze eine Anamnese nennen, wenn nicht der Gedankenaufbau hier überhaupt ein anderer wäre als in den übrigen und üblichen Liturgien.

In der Hippolytischen Anaphora konnten wir einen geradlinig ausgebildeten Gedankengang vom Beginn des Eucharistiegebets über die Stiftungserzählung bis hin zu den ersten Worten der Anamnese beobachten. Dann setzte mit προσφέρομεν der bis dahin fehlende Opfergedanke ein, der ohne Zusammenhang mit dem Vorausgehenden die Weiterführung der Anamnese und die Epiklese beherrschte. Bei Serapion finden wir den Opfergedanken bereits vor der Stiftungserzählung in der Epiklese und ersehen daraus, daß schon das Darbringen von Brot und Wein auf dem Altar als Opfer erscheint. Darum kann die Epiklese dem Sanctus unmittelbar folgen. Dann aber setzt eine auf das Geschehene zurückblickende Betrachtung ein, welche dies Opfer als Nachbildung des Opfertodes Christi wertet, und in diese finden wir die Stiftungserzählung passend eingefügt: sie wird als Beleg dafür zitiert, daß die eben vollzogene Handlung wirklich die Opferung von Leib und Blut des Herrn abbildet. Daß die zweite Epiklese (§ 15), die wir bereits früher (S. 76 f.) als syrischen Einschub erkannt haben, ein Fremdkörper ist, zeigt sich jetzt noch viel deutlicher: sie kommt im eigentlichsten Sinne des Wortes post festum. Schalten wir sie aus, so schließt § 16 an das Ende von § 14 gut an und es entsteht eine angemessene Parallele zu den nach der Brotperikope gesprochenen Worten in § 13.

13 „Darum haben auch wir das Brot dargebracht und damit den Tod im Abbild dargestellt: und wir bitten Dich durch dies Opfer: Versöhne Dich uns allen und sei uns gnädig, Gott

1) Röm. Quartalschr. 1904, 140.

der Wahrheit. Und wie dies Brot zerstreut war auf den Bergen und zusammengebracht zu einer Einheit wurde, so bring auch deine heilige Kirche zusammen aus jedem Volk und jedem Land und jeder Stadt und Dorf und Haus und mach sie zu einer lebendigen katholischen Kirche."

14 „Darum haben auch wir den Becher dargebracht und damit ein Abbild des Blutes dargebracht. 16 Dich nämlich[1], den Ungeschaffenen, haben wir durch den Eingeborenen im Heiligen Geiste angerufen: Laß Erbarmen widerfahren diesem Volke, schenke ihm Gedeihen, sende Engel als Schirmer des Volkes zur Vernichtung des Bösen und zur Festigung der Kirche."

Beide Male erfolgt die Deutung des Opfers als Bitte, und zwar in beiden Fällen als Gebet für die ganze Ekklesia des Volkes Gottes. Daran schließen sich dann in 17—19 gut die Fürbitten für die Einzelgemeinde und zwar zunächst für ihre Toten, deren Namen verlesen werden, und in § 19 für die Lebenden, nämlich die Spender des Opfers und die übrigen Mitglieder der Gemeinde (ὅλῳ τῷ λαῷ τούτῳ). Der in paralleler Gliederung durchgeführte Aufbau des ganzen Abschnittes § 12—19 tritt jetzt nur um so deutlicher zutage. Zugleich wird aber auch klar, welch geringe Rolle in dieser Liturgie die Stiftungserzählung spielt. Bei Hippolyt bezeichnete diese Perikope den Höhepunkt des Eucharistiegebets und klang in den Befehl zur Gedächtnisfeier des Herrn aus — einen Befehl, den die Anamnese im guten Anschluß noch aufnahm, ehe der Opfergedanke einsetzte und diese Gedankenreihe abschnitt. Hier dagegen werden die beiden Teile der Stiftungserzählung getrennt und nur als Schriftbeweis für die Bedeutung von Brot und Wein verwendet: der Befehl zur Wiederholung und der Hinweis auf den Charakter der Feier als eines Gedächtnisses des Herrn und seines Todes fehlen vollkommen. Wenn die Stif-

1) Der Anfang ist vielleicht mit Rücksicht auf die Unterbrechung durch § 15 syntaktisch neugestaltet und lautete früher καὶ ἐπεκαλεσάμεθά σε . .

tungsperikope nicht zitiert wäre, würde der Zusammenhang keine wesentliche Störung erleiden, denn das große sakramentale „Tun" ist bereits abgeschlossen, als sie erwähnt wird.

Während wir also bei Hippolyt eine Liturgie vor uns haben, die sich um die Rezitation der Stiftungserzählung gruppiert, das Herrenmahl als Gedächtnisfeier von Tod und Auferstehung begeht und dann erst in einem zweiten Akt diese Feier als Opfer und Opfermahl ansieht, haben wir bei Serapion von Anfang bis zu Ende die Feier als Opfer gewertet: aber das Opfer besteht — sehr im Gegensatz zu späteren Anschauungen — in der Niederlegung der Elemente auf dem Tisch des Herrn und ihrer durch Gebet erfolgenden Weihung und wird in einer nachfolgenden Reflexion als Abbild des Todesopfers Jesu auf Golgatha erklärt: das Brot wird Gott als Opfer hingegeben, so wie einst Christus Gott seinen Leib opferte; so ist das Brot „Abbild" des Leibes und analog der Kelch „Abbild" des Blutes.

Daraus ergibt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit, daß die Serapionsliturgie nicht einen einheitlichen liturgischen Typ darstellt, sondern das Ergebnis des allmählichen Zusammenwachsens verschiedener Elemente ist. Vor allem die Stiftungserzählung erscheint um ihrer untergeordneten Bedeutung willen als Fremdkörper, und dazu paßt die Art und Weise, wie sie in zwei Teile zerrissen und in Reflexionen eingehüllt ist.

Der ursprüngliche Typ dieser Liturgie kannte keine Einsetzungserzählung. Er bestand aus Dialog, Praefatio mit Sanctus und Epiklese, und sein Opferbegriff erschöpfte sich in der Betrachtung der auf dem Altar niedergelegten Gaben und des über ihnen gesprochenen Gebets: darin bestand das „lebendige" und „unblutige" Opfer der Christen. Damit ist aber auch gesagt, daß diese Liturgie das Abendmahl nicht mit dem Gedächtnis des Todes und dem Andenken an das letzte Mahl Jesu verknüpfte. Das Fehlen einer Anamnese bestätigt diesen Schluß. Erst eine spätere Zeit fügte jenen Gedanken, der auf anderm Boden gewachsen und durch die paulinische Autorität sanktioniert war, als nachträgliche Reflexion hinzu:

und zwar bereits in der Gestalt des ausgebildeten Mysteriums. Das Opfer des Abendmahls wird nun ein Abbild des Opfers auf Golgatha. In einer dritten Periode wurde dann aus syrischen Liturgien die zweite Epiklese entlehnt und unorganisch eingeschoben.

Gegenüber dem so gewonnenen Urtyp der ägyptischen Liturgie erhebt sich nun die entscheidende Frage: Ist ein Abendmahl ohne Beziehung auf das letzte Mahl und den Tod Jesu überhaupt denkbar? Und diese Frage leitet uns zu anderen Quellen.

XII

Ehe wir weitergehen, müssen wir unsern Blick auf die altchristlichen Liebesmahle wenden und zu dem Zwecke zunächst die entscheidenden Nachrichten über diese kultischen Veranstaltungen prüfen.

Die grundlegende Beschreibung des ganzen Kultaktes läßt sich wiederum aus der Hippolytischen Kirchenordnung entnehmen, deren älteste Gestalt hier wie meist die lateinische Fassung des Veroneser Palimpsestes bietet. Doch sind die Varianten der orientalischen Zeugen auch von erheblichem Wert, da sie augenscheinlich sachliche Ergänzungen nach der Kirchensitte der östlichen Provinzen bieten.

Die Agape, das δεῖπνον κυριακόν [1], findet nicht in der Kirche, sondern im Hause [2] eines Privatmannes statt, der zugleich der einladende Gastgeber ist, also die Kosten trägt. Den Vorsitz führt normalerweise der Bischof, sonst ein Presbyter oder ein Diakon: freilich kann die Feier auch ohne Anwesenheit eines Klerikers stattfinden, aber dann sinkt sie von ihrer liturgischen Höhe zu einer bloßen Speisung herab. Am Tische sitzen die

---

1) *cena dominica* p. 113 $_5$ Hauler. Vgl. auch Canones Hippolyti c. 32 p. 221 Riedel.

2) *ut ingrediatur sub tecto eius* p. 113 $_8$ Hauler.

„Gläubigen", die bereits die Taufe empfangen haben, während die Katechumenen nur stehend dem Mahle beiwohnen dürfen. Der Bischof oder der ihn vertretende Kleriker — ein Laie darf das nicht tun — ergreift zu Beginn des Mahles [1] ein Brot, spricht über ihm ein Dankgebet, bricht es dann und verteilt es unter die anwesenden „Gläubigen", die es aus seiner Hand empfangen: dies Brot heißt nach dem über ihm gesprochenen Gebet eine εὐλογία [2]. Den Katechumenen ist es verwehrt: sie erhalten an seiner Stelle „exorcisiertes Brot", also ein Brot, von dessen Genuß eine Bannwirkung gegen die Dämonen erwartet wird [3]. Jeder Teilnehmer an dem Mahle hat einen Becher vor sich, über dem er ein Dankgebet spricht [4], ehe er daraus trinkt und zu essen beginnt: dabei soll er dankbar des Gastgebers gedenken. Dies Gebet „reinigt" den Beter: doch wohl von bösen Gedanken und leichten Sünden, so daß er „rein", als ἅγιος die Feier begehen kann. Während des Mahles soll das Verhalten der Gäste wohlanständig bleiben und nicht in Spottreden, Streit oder gar Trunkenheit ausarten. Greift der Bischof in das Gespräch ein, so ist seinen Worten mit ehrfurchtsvollem Schweigen Raum zu geben.

An die Stelle dieser Normalform kann auch eine einfache Verteilung von Lebensmitteln treten, die nicht sofort verzehrt,

---

1) Das ergibt sich nicht nur aus dem *festinet* p. 114_{32} Hauler, sondern steht in c. 47 im sahidischen Text (oben S. 183 Anm. 1, Funk II 112) ausdrücklich: „sie sollen aus der Hand des Bischofs das κλάσμα des Brotes empfangen, ehe jeder einzelne sein eigenes Brot bricht".

2) p. 114_{33} Hauler: *festinet autem omnis sive a presbytero sive a diacone accipere benedictionem* (= εὐλογίαν) *de manu.*

3) F. J. Dölger Der Exorcismus im altchristl. Taufritual 1909, 88 ff.

4) p. 113_{2} H. *et calicem singuli offerant* geht, wie auch aus Z. 6 ff. ersichtlich ist, nicht bloß auf die Katechumenen. Ganz klar spricht die Benediktionspflicht für alle der sahidische Text aus: c. 48 „Es ziemt sich aber für alle, ehe sie trinken, einen Becher zu nehmen, Dank zu sagen (εὐχαριστεῖν) über ihm, zu trinken und zu essen, indem sie auf diese Weise sich reinigen."

sondern als ἀποφόρητον nach Hause getragen werden[1]. Da tritt der Charakter dieser Speisung als eines Almosens für Bedürftige noch deutlicher hervor, während das Liturgische ganz verschwindet: womit auch das Sekundäre dieser Form deutlich gekennzeichnet ist.

Andrerseits ist aber auch, wie wir schon gese hen haben[2] die Feier einer solchen Agape in der Kirche für den Verfasser der Hippolytischen Kirchenordnung etwas ganz Geläufiges.

Das hier gebotene Bild wird ergänzt durch einige Texte, die sich in orientalischen Zeugen erhalten haben. Die Canones Hippolyti, die im wesentlichen[3] ein Auszug aus der Kirchenordnung Hippolyts sind, bringen die Anordnungen für die Agape in erheblich anderer Form[4]. Es wird unterschieden zwischen der Agape, welche als κυριακὸν δεῖπνον begangen wird, und dem Erinnerungsmahl[5] für Verstorbene. Die erstgenannte findet gegen Abend, also zur üblichen Zeit der antiken Cena statt und erstreckt sich bis zum Einbruch der Dämmerung. Wenn die Lampen angezündet werden — was ein Diakon zu besorgen hat — soll der Bischof (noch?) zugegen sein: vor völligem Dunkelwerden sollen alle Teilnehmer nach Hause gehen. Bei Beginn der Agape[6] wird den Teilnehmern die Eucharistie gereicht. Der Bischof betet für die Gäste wie für

1) p. 114_{16} ff. 115_{11} ff.

2) c. 47 Funk II 112. Oben S. 183.

3) Daß in ihnen aber auch manches Originalere noch stehen geblieben ist, zeigt Karl Müller in der Zeitschr. f. neutest. Wiss. 23 (1924) 226–231.

4) Text bei Riedel Kirchenrechtsquellen p. 220 ff. c. 32—35 und Achelis Texte u. Unters. VI 4 p. 103 ff. (nach Haneberg), auch Duchesne Origines[3] 536.

5) Dies wird als ἀνάμνησις bezeichnet: ἀνάλημψις bei Riedel ist wohl durch eine Verschreibung im arabischen Text veranlaßt.

6) Riedel übersetzt „bei Beginn des Sakraments", Haneberg *in initio missae.* Der Sinn kann hier nicht zweifelhaft sein; es ist der Beginn der „heiligen Handlung" der Agape gemeint, wie auch aus can. 33 Anfang hervorgeht.

den Gastgeber. Die Feier schließt mit Psalmengesang. Ganz analog verläuft das Gedächtnismahl für Verstorbene: nur daß solche nicht an Sonntagen abgehalten werden dürfen. Zu Beginn empfangen die Teilnehmer stehend die Eucharistie und zwar offenbar in beiderlei Gestalt („die Mysterien"). Danach wird das „Exorcismusbrot"[1] gesegnet[2] und gebrochen und unter sie verteilt; sie nehmen nun Platz, und die Mahlzeit beginnt und soll in guter Ordnung zu Ende geführt werden. Die Vorschriften dafür entsprechen im allgemeinen dem Text der vorhin behandelten Kirchenordnung, dem sie entnommen sind.

Die äthiopische Übersetzung der Hippolytischen Kirchenordnung bringt hinter der im wesentlichen dem lateinischen Text entsprechenden Vorschrift für die Agape in can. 37[3] einen Einschub, der sich in manchen Dingen mit den Canones Hippolyti berührt, aber im ganzen eine völlig neue Beschreibung der Agape liefert[4]. Wir haben hier eine ägyptische Eigenart vor uns, deren hohes Alter die Form selbst bezeugt.

Wenn der Abend naht, beginnt die Feier. Der Bischof erscheint, der Diakon bringt die Lampe und zündet sie an. Zwischen Bischof und Teilnehmern wird der bekannte Einleitungsdialog gesprochen: „Der Herr sei mit euch allen" — „Mit deinem Geiste" — „Laßt uns dem Herrn danken" — „Würdig und recht ist es". Aber das „Sursum corda" erklingt

1) In dem von Riedel unübersetzt gelassenen kšms steckt offenbar der Rest von „exorkismos".

2) Die Segnung durch Bekreuzigen ergibt sich aus can. 35: „Einem Laien ist es nicht erlaubt, das Brot zu bekreuzigen, sondern er bricht es nur."

3) Bei Horner Statutes engl. p. 159_{28}—161_{6}: dieser Teil wird speziell behandelt von E. v. d. Goltz Unbekannte Fragmente altchristl. Gemeindeordnungen in Sitzungsber. Akad. Berlin 1906 Nr. 5 S. 8—12.

4) Dies Ritual ist noch spät in Äthiopien in Gebrauch gewesen, wie sich aus Ludolf Hist. Aeth. (1681) III 6, 84 f. und vor allem der durch Dillmann Abh. Akad. Berlin 1884, phil.-hist. Kl. II Abt. 54 ff. veröffentlichten Kirchenordnung des Königs Zar'a-Jakob (1434—1468) ergibt.

nicht: es ist der Eucharistiefeier vorbehalten. Das Dankgebet des Bischofs hat zum Inhalt den Dank für die Spendung des Lichtes am Abend — der sinnlichen wie der geistlichen Erleuchtung. Dann folgt die gemeinsame Mahlzeit, nach deren Abschluß man sich von den Sitzen erhebt. Die jugendlichen Teilnehmer beiderlei Geschlechts sprechen Gebete und Psalmen. Das bereitet den Höhepunkt der Feier vor. Der Diakon und der Presbyter ergreifen nacheinander den „Opferkelch" und rezitieren dabei (je) einen der Hallelujapsalmen [1], dessen Halleluja von den Teilnehmern aufgenommen wird. Dasselbe tut auch der Bischof, „nachdem er den Becher dargebracht hat, wie es sich ziemt für den Becher". Danach spricht er ein Dankgebet über das Brot [2], bricht es und teilt es aus. Mit diesem Akt wird die Feier geschlossen.

Als letztes Zeugnis stellen wir neben diese Kirchenordnungen die Beschreibung, welche Tertullian Apol. 39, 16 gibt, um die Verdächtigungen der christlichen Zusammenkünfte zurückzuweisen. Wir erfahren zunächst, daß auch in Afrika der griechische Name Agape gebräuchlich ist, und daß der praktische Zweck dieser Veranstaltungen in der Speisung armer Glaubensgenossen besteht. Sie beginnen mit einem stehend gesprochenen Gebet; dann legt man sich zu Tisch, um Speisen und Wein mit Mäßigkeit zu genießen, und würzt das Mahl mit wohlanständigen Gesprächen. Zum Schluß wird, wie üblich, Wasser zum Händewaschen gereicht. Unterdes sind die Lichter angezündet; und nun hebt ein Wettstreit geistlicher Darbietungen an. Wer etwas vermag, tritt auf und trägt einen Abschnitt aus der heiligen Schrift vor, singt einen Psalm oder verkündet in selbstersonnener Rede oder Dichtung Gottes Lob. Ein Schlußgebet endet die Feier.

---

1) Dillmanns Kirchenordnung des Königs Zar'a-Jakob nennt Ps. 104—106. 111—118. 134—135. 145—150.

2) So ist zu lesen statt „Becher", denn es geht weiter „und soll geben von den Stücken an alle Gläubigen".

Die genauere Prüfung dieser Beschreibungen[1] belehrt uns, daß wir als allen gemeinsamen Kern die Verbindung einer Gemeindemahlzeit mit dem Ritus des Brechens und Verzehrens eines durch Gebet geweihten Brotes anzusehen haben. Aber es treten deutlich zwei Typen auseinander: in der einen Gruppe, die durch Hippolyts KO und die Canones Hippolyti gebildet wird, findet das Brotbrechen vor, in der äthiopischen Gruppe nach der Mahlzeit statt. Tertullian läßt sich leider über das Brotbrechen gar nicht aus, obwohl es selbstverständlich auch ihm geläufig war. Wir können ferner feststellen, daß die Canones Hippolyti eine Weiterbildung des bei Hippolyt vorliegenden Ritus enthalten. Aus dem „Brotbrechen" ist der Genuß der Eucharistie geworden, und das von jedem Einzelnen für sich zu sprechende Dankgebet für den Gastgeber ist dem Bischof für alle übertragen. Wir dürfen also bei der Untersuchung nach den Urformen die Canones Hippolyti beiseite lassen.

Man hat längst[2] mit diesen Agapen die jüdische Feier des Sabbatheingangs zusammengebracht: aber durch genaue Vergleichung des Materials läßt sich eine noch erheblich vertiefte Erkenntnis gewinnen.

Das Ritual für die Feier des „Sabbatheingangs" (Sabbathkiddusch) am Freitagabend lautet nach den heutigen Gebetbüchern des deutschen Ritus, wie folgt:

---

1) Es ist nicht meine Absicht, hier eine Geschichte der Agape zu geben oder auch nur zu skizzieren; deshalb beschränke ich mich auf die wichtigsten, für meinen Zweck ausreichenden, Zeugen. Weiteres Material gibt Th. Zahn Art. Agapen in Hauck's Realenc. [3] 1, 234—237, Leclercq bei Cabrol Dict. I 1, 775—848. F. J. Keating, The Agape and the Eucharist in the Early Church (1901) bietet die gründlichste und lehrreichste Sammlung und Diskussion der Zeugnisse bis ins IV Jh.

2) F. Spitta Zur Gesch. u. Litt. d. Urchristentums I (1893) 247. Drews in Haucks Realenc.[3] 5, (1898), 563. G. H. Box im Journal of Theol. Stud. 3 (1902), 357—369.

Vorschrift für den Weinsegen in der heiligen Gemeinde (כניסת) und Verbot, irgend etwas zu genießen, ehe er gesegnet hat.

Flüsternd: Und es ward Abend und es ward Morgen

Laut: der sechste Tag. Und es wurden vollendet der Himmel und die Erde und all ihr Heer. Und es vollendete Gott am siebenten Tage sein Werk, das er getan hatte, und ruhte am siebenten Tage von all seinem Werk, das er getan hatte. Und es segnete Gott den siebenten Tag und heiligte ihn, denn an ihm ruhte er von all seinem Werk, das Gott geschaffen hatte zu tun.

Es meinen unsere Herren und Rabbinen und Autoritäten:

Gesegnest seist du, Jeja unser Gott, König der Ewigkeit, der die Frucht des Weinstocks geschaffen hat.

Gesegnet seist du, Jeja unser Gott, König der Ewigkeit, der uns geheiligt hat durch seine Gebote und uns gnädig gewesen ist und seinen heiligen Sabbath in Liebe und Wohlgefallen uns hat ererben lassen zum Gedächtnis an das Tun am Anfang. Denn dieser Tag ist der Beginn der heiligen Lesungen[1] (מקראי), das Gedächtnis an den Auszug aus Ägypten. Denn uns hast du erwählt und uns hast du geheiligt vor allen Völkern, und deinen heiligen Sabbath hast du uns in Liebe und Wohlgefallen ererben lassen. Gesegnet seist du, Jeja, der den Sabbath geheiligt hat.

Nach dem Kiddusch segnet man über einem doppelten (משנה) Brot (= 2 Broten) und bricht es auf der Unterseite:

Gesegnet seist du, Jeja, unser Gott, König der Ewigkeit, der hervorkommen läßt das Brot aus der Erde.

Nach dem Essen spricht er:

„Ein Stufenlied: Wenn sich kehrt Jeja zur Zurückführung Zions“ (= Ps. 126).

Und sie sprechen den Nahrungssegen über dem Becher und singen Lieder.

Die Entwicklung dieses Sabbath-Kiddusch in talmudischer Zeit hat J. Elbogen[2] an der Hand der Quellen dargelegt. In der tannaitischen Periode, d. h. den ersten zwei Jahrhunderten unserer Zeitrechnung, beginnt die Mahlzeit am Spätnachmittag des Freitag, derart, daß während des Essens die Dunkelheit hereinbricht und damit der Sabbath anhebt, der nun mit dem

---

1) Sinn unklar. Sachs übersetzt „der hl. Festberufungen“.

2) Festschrift zu Israel Lewy's 70. Geburtstag, hrsg. v. M. Brann u. J. Elbogen (1911) S. 179 ff.

Weinsegen begrüßt wird. Die Feier findet im Hause statt, und es vereinigen sich jeweils die Teilnehmer zu einer privaten Kultgemeinde (חבורה). Im babylonischen Talmud Pesachim 102a (vgl. Tos. Ber. V 2) wird von Rabbi Jose (ben Chalaphta um 150)[1] tradiert: „man ißt und fährt darin fort, bis daß es finster wird. Wenn sie den ersten Becher gefüllt haben, spricht man über ihm den Nahrungssegen und über dem zweiten spricht man den Tagessegen". Bei Pes. 99b ist dazu bemerkt, daß diese Regel des R. Jose für „die Vorabende der Sabbathe und Festtage, aber nicht für Passah" gilt. Sodann erzählt der babylonische Talmud Pes. f. 100a und ähnlich jer. Pes. f. 37b 45, die Tosefta Berach. V 2 eine Geschichte von Rabbi Simeon ben Gamaliel, Rabbi Jehuda und Rabbi Jose (sämtlich um 150)[2]:

> „sie waren in Akko zu Tisch und der heilige Tag brach herein. Da sprach R. Simeon ben Gamaliel zu R. Jose: Wir wollen (die Mahlzeit) unterbrechen für den Sabbath und uns (damit) der Meinung unseres Genossen Jehuda anschließen. Der antwortete: Täglich lobst du meine Meinung vor R. Jehuda und jetzt lobst du die Meinung Jehudas vor mir. „Will er auch der Königin Gewalt antun bei mir im Hause?" (Esther 7, 8.) Der sprach zu ihm: Wenn es so ist, so wollen wir nicht unterbrechen. Es könnten sonst die Schüler sehn und eine Regel danach für die Folgezeit aufstellen. Man erzählt, daß sie nicht von dort gewichen seien, bis sie eine Regel nach (der Meinung des) R. Jose aufgestellt hatten."

Dazu stimmt, daß die Mischna Ber. VIII 1 und Pesach. X 2 berichtet, wie schon zur Zeit Jesu über die Reihenfolge der Benediktionen gestritten sei.

„Die Schule Schammais sagt: Man spricht den Tagessegen und danach den Weinsegen, und die Schule Hillels sagt: Man spricht den Weinsegen und danach spricht man den Tagessegen."

Wie wir sehen, hat sich die Meinung Hillels durchgesetzt.

Aus dem Streit über die Frage, ob man das Mahl beim Einbruch des Sabbaths zum Zweck der Rezitation des Sabbath-

---

1) H. L. Strack Einl. i. d. Talmud[5] 129.

2) Strack Einl.[5] 129 f.

segens unterbrechen dürfe, ersehen wir, daß dieser Segen jedenfalls nicht am Anfang der Mahlzeit gesprochen wurde, wohl aber gegebenenfalls an ihr Ende gesetzt werden konnte.

Elbogen hat ausgeführt, wie diese ursprünglich rein häusliche Feier des Sabbathkiddusch in Babylonien in die Synagoge verlegt wurde und wie man dies gegenüber dem Grundsatz „ein Kiddusch darf nur am Ort einer Mahlzeit gesprochen werden“[1] damit rechtfertigte, daß auch im Nebenraum der Synagoge Durchreisende gespeist wurden[2]. Man betet dort nach R. Samuel († 254) den Kiddusch „um der Verpflichtung der Reisenden willen, die in der Synagoge essen und trinken und schlafen“[3]. Die Verbindung der Synagogenfeier und des häuslichen Mahles zeigt die Tosefta Ber. V 3:

„Reisende, die bei einem Hausvater zu Tisch sind und über die der Sabbath kommt, gehen beim Einbruch der Dunkelheit in die Synagoge (בית המדרש): dann kehren sie zurück und man mischt ihnen den Becher und spricht über ihm den Segen des Tages (Sabbaths).“

Jedenfalls ist aus diesen Bemerkungen zu ersehen, daß der Ritus des Sabbathkiddusch in seiner Anlage, wenn auch vielleicht nicht durchweg in seinem Wortlaut[4], dem heutigen entsprach. Beim Einbruch der Dunkelheit wurde der Weinbecher gebracht und über ihm erst der Weinsegen, dann der Sabbathsegen gesprochen. Nach der Mahlzeit kam ein zweiter Becher, über dem man den „Nahrungssegen“ betete. Diese Becher bilden die charakteristischen sakralen Einschnitte in den Verlauf der Mahlzeit. Im heutigen Ritual folgt dem ersten Becher

---

1) bab. Pes. 101 a אין קידוש אלא במקום סעודה

2) L. Löw hat darauf hingewiesen, daß analog Agapen in christlichen Kirchen stattfanden, vgl. Klein Z. f. nt. Wiss. 9, 142, s. o. S. 199, und can. Laod. 28.

3) bab. Pes. 101 a.

4) Der Wortlaut des Weinsegens und des Brotsegens steht bereits fest: Mischna Ber. VI 1. Ein kurzes Sabbathgebet gibt Tos. Ber. III 7 p. 6 $_{22}$.

und seinen Benediktionen der Brotsegen und die Austeilung des gebrochenen Brotes: es ist klar, daß dieser Akt den Beginn der eigentlichen Mahlzeit bedeutet, daß er also zu einer Zeit, wo die Mahlzeit noch vor dem Dunkelwerden und damit vor dem ersten Becher anhub, auch vor eben diesem Becher am Anfang des Mahles seine Stelle gehabt hat. Davon sagen uns die alten Quellen nichts; sie erwähnen den Brotsegen zwar mehrfach [1], aber es ist deutlich, daß er zu den alltäglichen Benediktionen [2] gehört und unter die allgemeine Vorschrift Rabbi Akibas fällt: „es ist verboten etwas zu kosten, ehe man es gesegnet hat" (b. Ber. f. 35 a). Indes haben wir doch eine klare Erwähnung des beim Sabbatheingang gesegneten Brotes b. Ber. f. 39 b:

„Es spricht R. Abba (Ende III Jh.): am Sabbath ist man verpflichtet, zwei Brotlaibe zu brechen. Warum das? Es steht geschrieben (Ex. 16_{22}) »zwiefältig Brot« [sollt ihr am sechsten Tage vom Manna sammeln]. Es spricht R. Aschi († 427): Wir haben gesehen, wie R. Kahana zwei nahm, aber nur nur eins brach" usw.

Das zeigt aufs klarste, daß der heutige Ritus, zwei Brote zu brechen, bereits im III Jh. üblich war; zugleich bestätigt es aber unsere ungleich wichtigere Erkenntnis, daß dieser Brotsegen ebenso wie das Brotbrechen keine besondere Eigenheit des Vorsabbathritus ist, sondern zu jeder im Kreise von „Genossen" gefeierten Mahlzeit gehört [3]. Die Eigenheit des Vorsabbaths ist lediglich die Zweizahl der Brote. Daß auf das Brechen des Brotes die Austeilung der Stücke an die Tischgenossen folgte, ist selbstverständlich: dazu wurde es ja gebrochen.

Es ist zur Vervollständigung des Bildes nützlich, noch die

1) Mischna Ber. VI 1, vgl. Dalman Jesus-Jeschua S. 122.

2) Tosefta Ber. VI 24 (p. 17, 21 Zuckermandel) wird zu den täglichen religiösen Pflichten des Isrealiten gerechnet „er ißt sein Brot und spricht den Segen vorher und nachher".

3) Vgl. auch die von G. Loeschcke in der Zeitschr. für wiss. Theol. 54 (1912) 200 f. zitierten Stellen aus Talm. b. Rosch haschana f. 29 b und Berach. f. 46 a.

Vorschrift für eine Mahlzeit hinzuzunehmen, die uns an drei Stellen [1] mit geringen Varianten erhalten ist.

„Ordnung des Mahles. Die Gäste versammeln sich und setzen sich auf die *subsellia* und auf die *cathedrae*, bis daß sie alle beisammen sind. Man bringt ihnen Wein: jeder einzelne spricht den Segen für sich. Man bringt ihnen (Wasser) für die Hände: jeder einzelne wäscht seine eine Hand [2]. Man bringt ihnen Zukost [3] (= Vorspeisen): jeder einzelne spricht den Segen für sich. (Danach) steigen sie herauf (auf die Polster) und legen sich zu Tisch. Man bringt ihnen Wein. Obwohl man (schon) beim ersten (Becher) den Segen gesprochen hat, ist es nötig (auch) über dem zweiten den Segen zu sprechen, und zwar spricht ihn einer für sie alle. Man bringt ihnen (Wasser) für die Hände. Obwohl man seine eine Hand (schon) gewaschen hat, ist es (jetzt) nötig, seine beiden Hände zu waschen [4]. Man bringt ihnen Zukost: einer spricht den Segen für sie alle. Und es ist keinem Gast erlaubt, nach drei Gängen sich (noch der Gesellschaft) anzuschließen."

Während also die Gäste sich versammeln, werden Vorspeisen und Wein herumgereicht, die jeder auf einem Stuhl oder einer Bank sitzend verzehrt: das gilt als Einzelmahlzeit, und deshalb spricht jeder den Segen für sich. Nachdem aber die Gesellschaft sich auf die Polster gelagert hat, beginnt das gemeinsame Mahl. Nun wird der Segen von einem für alle gesprochen und damit zum Ausdruck gebracht, daß die Tafelrunde eine kultische Gemeinschaft bildet.

Noch schärfer ist die Unterscheidung, welche die Mischna Ber. VI 6 macht:

---

1) Talm. jer. Ber. f. 10 d 1, bab. Ber. 43 a, Tos. Ber. IV 8 p. 9, 8 Z.

2) Die Tosefta und Talm. bab. stellen die Händewaschung vor den Wein.

3) Die Tosefta hat den Plural. Das hebr. Wort פרפרת (= περιφορά) bezeichnet wie das griechische ὀψώνιον (das schließlich die Bedeutung „Fisch" annahm) die „Zukost" zum Brot, d. h. alles andere, namentlich Fische, Fleisch, Gemüse usw. Uber Fisch als Sabbathspeise vgl. Dölger ΙΧΘΥΣ II 540 ff.

4) Auch hier stellen Tosefta und Bab. die Händewaschung vor den Wein.

„Wenn man sitzt, so spricht jeder einzelne den Segen für sich; wenn man liegt, so spricht einer für alle. Wird ihnen Wein gebracht mitten während des Mahles, so spricht jeder einzelne den Segen für sich. (Wird aber der Wein gebracht) nach dem Mahle, so spricht einer den Segen für alle.“

Diese Vorschrift steht im Widerspruch mit jener späteren, durch die Talmude und die Tosefta bezeugten Sitte, daß nach Beginn der Tischgemeinschaft jeder Segen nur von einem für alle gesprochen wird. Die Gemara beider Talmude müht sich redlich, den Unterschied zu verschleiern, zumal niemand einen rechten Grund weiß, warum beim Wein jeder für sich segnen soll. Denn wenn Ben Soma (Tannaït um 100) meint[1], es geschehe, „da ja die Speiseröhre nicht leer ist“ — so daß also die mit „Amen“ respondierenden sich verschlucken könnten, so ist damit zuviel begründet. Denn mit „Amen“ antwortet die Tischgesellschaft auf jede Benediktion; dann dürfte also auch keine andere „für alle“ während der Mahlzeit gesprochen werden. Der Grund muß tiefer liegen und dürfte wohl der sein, daß zunächst eine „Eßgemeinschaft“ begründet wird und nach Tisch eine „Trinkgemeinschaft“ folgt[2]. Jedenfalls, mag der Grund nun dieser sein oder ein anderer, bestand in den ersten zwei Jahrhunderten die Sitte, erst am Ende der Mahlzeit über einem Weinbecher die Benediktion zu sprechen. Davon gibt ein anschauliches Bild der im Talm. bab. Pes. f. 119b mitgeteilte Midrasch[3] über Gen. 21 $_8$ „und das Kind (Isaak) wuchs und ward entwöhnt (גמל)“:

„Der Gerechte, gepriesen sei er, wird den Gerechten ein Mahl bereiten an dem Tage, da er seine Gnade erweisen (גמול) wird dem Samen Isaaks. Nachdem sie gegessen und getrunken haben, reicht man unserm Vater Abraham den Becher des Segens (כוס של ברכה), damit er den Segen über ihm spreche. Er antwortet ihnen: Ich spreche den Segen nicht, denn von mir stammt

1) Talm. bab. Ber. f. 43a.

2) Vgl. O. Holtzmann Mischna Berachoth S. 76.

3) Scheftelowitz Archiv f. Religionswiss. 14 (1911), 25 weist auf die Stelle hin.

Ismeal [also bin ich nicht unbedingt würdig].“ Nachdem sich Isaak und Jakob, Moses und Josua ebenfalls entschuldigt haben, wird der Becher schließlich David gereicht, der ihn annimmt, mit den Worten: „Ich will den Segen sprechen und mir kommt es zu, den Segen zu sprechen, denn es ist gesagt »den Becher der Hilfe will Ich nehmen und den Namen des Herrn anrufen« (Ps. 116 $_{13}$).“

Das Bild dieses himmlischen Mahles spiegelt das irdische wider: die Tischgesellschaft hat gegessen und hat auch getrunken; da hat jeder, wie es die Mischna vorschreibt, seine Benediktion für sich über seinem Becher gesprochen. Aber am Ende der Mahlzeit erscheint erst der „Segensbecher“, über dem für die gesamte Tafelrunde die Benediktion gesprochen wird.

Auch monumentale Belege für diese jüdischen Mahle sind uns noch einige erhalten. Das Bruchstück einer Steinplatte aus Syrakus[1] mit Broten, Weinkrug, Fisch und Vögeln erinnert an die üblichen Gänge der Mahlzeit. Wichtiger sind die erhaltenen goldverzierten Böden der bei solcher Feier gebrauchten Glasbecher[2]: auf ihnen sind neben dem Thoraschrank, zwei Leuchtern, der Gesetzesrolle usw. auch Weinkrug und Fisch zu sehn. Und wenn wir auf einem die Inschrift lesen λάβε εὐλογία⟨ν⟩, so werden wir nicht fehlgehn, wenn wir dieses Glas als einen solchen „Segensbecher“, ein ποτήριον τῆς εὐλογίας ansprechen.

Vergleichen wir nun mit diesem aus talmudischen Quellen gewonnenen Bild der jüdischen Festmahlzeit die bei Hippolyt erhaltene Beschreibung der christlichen Agape. Wir sehen sofort, daß die entscheidenden Züge völlig dieselben sind. Zu Beginn des Mahles wird der Brotsegen gesprochen und ein Brot gebrochen, dessen Stücke an die Tischgenossen verteilt werden; aber über den Weinbechern spricht jeder selbst den Segen. Danach folgt das Mahl. Sogar die kurz vorher im

1) Orsi in Röm. Quartalsschr. 14 (1900), 207ff. Loeschcke in Z. f. wiss. Theol. 54, 203 u. Taf.

2) Loeschcke S. 202 f. u. Tafel. Dölger ΙΧΘΥΣ 2, 540. 3, 64. Bonavenia Röm. Quartalsschr. 8 (1894), 142.

griechischen und sahidischen Text c. 47 erhaltene Bestimmung, daß der Bischof auch von dem Brot selbst kosten muß, das er gesegnet und gebrochen hat[1], findet im Talmud ihre Parallele[2]: „wer den Segen spricht, muß auch kosten“. Indessen: bei Hippolyt fehlt der „Segensbecher“ am Schluß — ist das nicht eine wesentliche Differenz? Allerdings, denn daß es jüdische Gemeinschaftsmahle gegeben habe ohne abschließendes Dankgebet über dem Becher, ist nicht anzunehmen. Aber es ist ebenso unwahrscheinlich, daß die Hippolytische Agape ohne Gebet geschlossen wurde: daß dies nicht besonders gesagt wird, muß Zufall sein. Weniger wahrscheinlich ist es aber, daß der Verfasser versäumt haben sollte, auf die Benediktion und das Herumgehen des Segensbechers hinzuweisen, wenn es üblich war. So werden wir annehmen dürfen, daß das Fehlen des „Segensbechers“ besondere Gründe hat. Wir werden später sehen, welche sich vermuten lassen.

Es ist nach dem jetzt Dargelegten also nicht nötig, erweist sich vielmehr als ein irreführender Umweg, zum Verständnis der Agape speziell auf das Sabbathmahl und den Sabbathkiddusch zurückzugreifen. Denn gerade das, was für diesen Ritus charakteristisch ist, das Sabbathgebet und der damit verbundene Weinsegen im Augenblick des Sabbathbeginns, fehlt der christlichen Mahlzeit. Wir erkennen vielmehr, daß die Agape in ihrem Ritus völlig einer der mit religiöser Weihe bekleideten jüdischen Mahlzeiten entspricht, wie sie jederzeit von einer Gemeinschaft von Freunden (חבורה) begangen werden konnten, wenn sie das Bedürfnis dazu empfanden.

Jetzt wird uns aber mit einem Schlage auch eine andere und noch bedeutsamere Gleichung klar. Diese jüdischen Tischsitten zeichnen in allem das treue Vorbild des letzten Mahles Jesu mit seinen Jüngern. Das muß genauer geprüft werden.

---

1) Const. Ap. ed. Funk II p. 112 κλάσας δὲ πάντως γεύεται.

2) Bab. Berach. f. 52[a] המברך צריך שיטעם. Vgl. auch die von Klein Z. neut. Wiss. 9, 135 zitierte Stelle Rosch haschana f. 29[b].

XIII

Fast allgemein angenommen ist die Meinung, daß der Ritus des christlichen Abendmahls in dem des jüdischen Passah seine Wurzeln und sein Vorbild habe, ebenso wie auch das letzte Mahl Jesu, bei dem die Stiftung erfolgte, ein Passahmahl gewesen sei. Beide Annahmen sind falsch.

Um den Tatbestand klar zu erkennen, muß man sich freilich entschließen, ihn ohne die gewohnten Vorurteile anzusehn und auch Dinge kritisch zu betrachten, die einem durch ständige kirchliche Gewohnheit selbstverständlich erscheinen.

Für das Passahmahl sind die folgenden Dinge charakteristisch: 1) Es wird ein Lamm verzehrt — das fehlt beim Abendmahl. 2) Es wird der Midrasch über den Auszug aus Ägypten und die Wüstenwanderung vorgetragen — das fehlt beim Abendmahl. 3) Man ißt kein Brot, sondern ungesäuerte Mazzen — beim Abendmahl ißt man Brot. 4) Vier Becher sind pflichtmäßig zu trinken — beim Abendmahl erscheint nur ein Becher. Das will sagen: die für das Passah charakteristischen Züge fehlen beim Abendmahl, und zwar alle, nicht nur diejenigen, deren Wegfall man aus der Umgestaltung einer einmal im Jahre begangenen in eine wöchentlich oder noch öfter abgehaltene Feier erklären könnte. Und schließlich muß bedacht werden, daß die älteste Gemeinde das jüdische Passah wirklich noch feierte und daß sich daraus in mannigfach gegliederter Stufenfolge das Osterfest entwickelt hat[1]: nur freilich wissen wir über den altchristlichen Passahritus gar nichts und können nur vermuten, daß er die wesentlichen Züge des jüdischen getragen haben wird. Dieses Jahresfest ist weder seinem

1) Ed. Schwartz Osterbetrachtungen, in Z. f. neutest. Wiss. 7 (1906), 1—33. In Ostsyrien ist zur Osterzeit auch das Essen ungesäuerter Mazzen üblich gewesen, wie man aus Aphrahat hom. 12, 8 p. 522 Par. ersehen kann: „und auch wir beobachten die Ungesäuerten als Fest unsres Heilands“: s. Cabrol Dict. I 2, 3256. Das ist alte judenchristliche Sitte, wie sich aus Epiph. haer. 30, 16_1 ergibt: ἀπὸ ἐνιαυτοῦ εἰς ἐνιαυτὸν δι’ ἀζύμων ist doch das jährliche Passah.

Sinn noch seinem Ritus nach mit dem Abendmahl identisch gewesen.

Aber auch das letzte Mahl Jesu, von dem Marc. 14_{17-26} (und Parr.) berichtet, ist kein Passahmahl gewesen, obwohl es schon in der synoptischen Darstellung dazu gemacht wird; noch die bei Paulus erhaltene Gemeindetradition I Cor. 11_{23} weiß nichts von Abendmahlstiftung in der Passahnacht, sondern spricht von der „Nacht, da er verraten ward". Es ist oft und gründlich dargelegt worden[1], daß Jesus nicht am Festtag des Passah gekreuzigt sein kann und daß schon aus diesem Grunde der Abend vor seinem Tode nicht Passahanfang war. Zuletzt haben Dalman[2] und Billerbeck[3] mit umfassender Gelehrsamkeit diese Ansicht bekämpft und die synoptische Textdarstellung verteidigt, aber ohne überzeugend zu wirken. Gewiß sind nicht alle Argumente gleich stark und durchschlagend, und manche Einwendungen Dalmans haben guten Grund. Aber gerade aus Dalmans Ausführungen sieht man, wie unmöglich es ist, für den Passahcharakter des letzten Mahles auch nur den Schimmer einer Wahrscheinlichkeit zu erbringen: man muß maximale Unwahrscheinlichkeiten kombinieren, um zu dem gewünschten Ergebnis zu kommen.

Entscheidend sind folgende Gründe. Die Chronologie des Markus ist in sich widerspruchsvoll: die Notiz 14_1, daß „Passah und Azyma nach zwei Tagen waren", datiert die gleich darauf erzählten Ereignisse auf den 12. Nisan und setzt Verhaftung und Tod Jesu vor das Fest (14_2). Beim letzten Mahle (Mc. 14_{22} Parr.) bricht Jesus „Brot" (ἄρτον) und verteilt es: wenn es ein Passahmahl gewesen wäre, hätte er kein Brot ge-

1) Fr. Spitta Beitr. z. Gesch. u. Lit. d. Urchristentums 1, 205 ff. G. Beer, Pesachim 92 ff. Wellhausen Evang. Marci[2] 108 ff. Einl. i. d. drei ersten Evang.[2] 130 ff. E. Schwartz, Z. f. nt. Wiss. 7, 22 ff. Burkitt Journ. of Theol. Stud. 17 (1916), 291 ff. Ed. Meyer, Ursprung u. Anfänge d. Christentums 1, 173 ff.

2) G. Dalman Jesus-Jeschua (1922) 98 ff.

3) Strack-Billerbeck, Komm. z. NT. 2, 812 ff.

habt, sondern Mazzen (ἄζυμα): so läßt selbst die Wortwahl noch erkennen, daß in der Markus zugrunde liegenden Tradition nicht von einem Passahmahl berichtet wurde. Vor allem aber sind die Sitzung des Synedriums in der Passahnacht und die Verurteilung und Hinrichtung am ersten Festtage unmögliche Dinge. Daß man am höchsten Festtag — der doch noch mehr ist als der Sabbath — keine Gerichtssitzung hält und vor allem niemand hinrichtet und dadurch den Tag mit Blut besudelt, ist für jüdisches (und doch wohl überhaupt für jedes kultisch orientierte) Empfinden selbstverständlich, und rabbinische Tüftelei ist nur die künstliche Begründung dieser ganz natürlichen Vorschrift[1]. Über dieses Bedenken helfen keine Hilfskonstruktionen historischer oder exegetischer Hypothesen hinweg.

Prüfen wir nun kurz die Nachrichten über Jesu letztes Mahl. Da ist zunächst der Matthäusbericht mit dem des Markus zu vergleichen, und es zeigt sich sofort das fast überall zutage tretende Verhältnis: Matthäus hat den griechischen Markustext vor sich und übernimmt ihn mit einigen Modifikationen.

Mt. 26	Mc. 14
26 Ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ δοὺς τοῖς μαθηταῖς εἶπεν· Λάβετε,	22 Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν· Λάβετε·

1) Sowohl bei Dalman S. 91 wie bei Strack-Billerbeck 2, 823 wird zwar anerkannt und von letzterem auch reichlich belegt, daß die jüdische Regel zwar Hinrichtungen an einem Sabbath oder Festtage verbietet, aber zugleich auf den Ausspruch des Rabbi Akiba († c. 135) Mischna Sanh. XI 4 hingewiesen, daß ein widerspenstiger Gesetzeslehrer nach Jerusalem gebracht, dort zum Tode verurteilt und bis zum nächsten Wallfahrtsfest (רגל) aufbewahrt werden solle, damit er „am Fest“ (ברגל) zum Exempel für das ganze Volk (Deut. 17_{13}) hingerichtet werde. Aber weder Dalman noch Billerbeck ist es gelungen, die naturgemäße Deutung dieses Ausdruckes „am Fest“, daß nämlich damit nicht speziell der sabbathgleiche eigentliche Festtag gemeint sei, sondern die vorangehenden oder nachfolgenden Tage, an denen „das Volk“ ja auch in Jerusalem beisammen war, mit einleuchtenden Gründen zu entkräften.

φάγετε· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.	τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.
[27]Καὶ λαβὼν ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας	[23]Καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας
ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· Πίετε ἐξ αὐτοῦ	ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ
πάντες· [28]τοῦτο	πάντες. [24]Καὶ εἶπεν αὐτοῖς· Τοῦτό
γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης	ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης
τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον	τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.
εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. [29]λέγω δὲ	[25]Ἀμὴν λέγω
ὑμῖν, οὐ μὴ πίω ἀπ' ἄρτι	ὑμῖν, ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πίω
ἐκ τούτου τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου,	ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου
ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης, ὅταν αὐτὸ	ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης, ὅταν αὐτὸ
πίνω μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασι-	πίνω καινὸν ἐν τῇ βασι-
λείᾳ τοῦ πατρός μου.	λείᾳ τοῦ θεοῦ.

Die Besonderheiten jedes Zeugen sind durch Unterstreichen hervorgehoben.

Wir sehen zunächst die uns aus dem II Kapitel dieses Buches bekannten Tendenzen liturgischer Textgestaltung bei Mt. am Werk. Die Relation Mc. 14$_{23}$ „und sie tranken alle daraus" wird in den Tenor der Herrenworte eingefügt — so wie etwa die paulinische Schlußwendung I Cor. 11$_{26}$ in die erste Person umgesetzt wurde. Daraufhin muß natürlich das bei Mc. 14$_{24}$ folgende καὶ εἶπεν αὐτοῖς fallen. Und dann wird zur stärkeren Parallelisierung der Brot- und Weinworte hinter λάβετε ein φάγετε als Gegenstück zu πίετε eingeschoben. Am Ende ist aus des Mc. τοῦ θεοῦ geworden τοῦ πατρός μου, wie es Mt. auch 12$_{50}$ gegenüber Mc. 3$_{35}$ ähnlich gemacht hat; Mt. 20$_{23}$ ist ὑπὸ τοῦ πατρός μου zum Mc.-Text hinzugefügt. Theologischer Reflexion ist der Zusatz des Mt. 26$_{28}$ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν entsprungen: als Kommentar kann Hebr. 9$_{20-22}$ dienen. Jedenfalls, und das ist von wesentlicher Bedeutung, stellen wir regelrechte literarische Abhängigkeit des Mt. von Mc. fest, nicht etwa bloß Verwandtschaft der zugrunde liegenden Tradition. Das bedeutet, daß für unsere weitere Untersuchung der Mt.-Text ausscheidet.

Schwieriger ist die Wertung des Lukastextes.

Lc. 22

15 Καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· Ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν. 16 λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ φάγω αὐτό, ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. 17 καὶ δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν· Λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς. 18 λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου, ἕως ὅτου ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ.

19 Καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· Τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου [τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον. τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. 20 καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων· Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον].

——— = Markus ═══ = Paulus

19^{b} **20** *om.* D it. **19**^{a} **17. 18** (*om.* **19**^{b}. **20**) be **19. 17. 18.** (*om.* **20**) syr. cur. **19** + καὶ μετὰ τὸ δειπνῆσαι δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν· λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς. τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου, ἡ καινὴ διαθήκη. **18.** syr. sin. **17. 18** *om.* pesch.

Der übliche alexandrinische Text zerfällt in zwei deutlich sich absondernde Teile. Im ersten (v. 15—18) wird in parallel gebautem Doppelspruch dem Gedanken des letzten Passah und seiner eschatologischen Erneuerung im Reich Gottes Ausdruck gegeben. Der andere Teil ist ein Analogon des Brot- und Weinspruchs mit unverkennbarer Anlehnung an I Cor. 11 $_{24—25}$. Aber die Textgeschichte zeigt uns, daß dies nicht die ursprüngliche Gestalt der Perikope gewesen ist, sondern daß wir die Korrektur eines älteren Textes vor uns haben, der den Benützern des Evangeliums Anstoß erregte.

Wir stellen zunächst fest, daß unser Lukastext wiederum vom griechischen Markus abhängig ist: das tritt nicht in der völlig veränderten Komposition, sondern in der Wahl der nebensächlichen Ausdrücke hervor[1]. Aber diese Beobachtung

1) Bezeichnend ist das ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ beim Passahwort: es stammt aus dem Weinwort bei Mc. Auch der Ausdruck γένημα τῆς ἀμπέλου ist trotz Jes. 32 $_{12}$ und Habak. 3 $_{17}$ nicht stereotyp. Er soll doch das פרי הגפן des Weinsegens wiedergeben: da lag καρπὸς

ist von entscheidender Bedeutung, denn sie lehrt uns, daß dem Anschein zum Trotz hier keine eigene Tradition vorliegt, sondern das schriftstellerische Ergebnis einer Überlegung des Evangelisten [1]. Er hat den eschatologischen Zusatz zum Weinspruch bei Mc. nach vorn gezogen, ihm eine selbständige Bedeutung gegeben und ein paralleles Wort ihm zugesellt, welches an den — aus Mc. 14 $_{12.\ 14.\ 16}$ ja ersichtlichen — Passahcharakter des Mahles eine gleichfalls eschatologische Aussage knüpft. Das Wort „Dies ist mein Bundesblut, das für viele vergossen wird" war bei dieser Operation in Wegfall gekommen [2]. Stehen blieb nun einsam und dadurch noch stärker betont das Brotwort [3]. Das heißt aber nichts anderes, als daß Lukas ein Abendmahl schildert, das eschatologische Hoffnungen mit sich führt und in welchem das Brot die Hauptsache ist. Und das stimmt zu anderen Lukasstellen. Den Jüngern von Emmaus bricht der Herr nur das Brot (Lc. 24 $_{30.\ 35}$): das ist die für ihn bezeichnende Handlung, einen Weinbecher reicht er ihnen nicht. In der Apostelgeschichte 2 $_{46}$ wird der charakteristische Kult der

τῆς ἀμπέλου näher, denn פרי wird meist in LXX mit καρπός wiedergegeben, auch wenn vom Wein die Rede ist (IV Reg. 19 $_{29}$ Jes. 37 $_{30}$ Zach. 8 $_{12}$), selten durch γένημα.

1) Burkitt deutet Luc. 22 $_{15.\ 16}$ in dem Sinne, daß Jesus zwar gewünscht hat, das Passah zu essen, aber erkennt, daß er vorher sterben wird; und Brooke stimmt ihm zu (Journ. of Theol. Stud. 9, 1908, 569—572). Das wäre eine eigene Tradition gegenüber Mc.: aber der Wortlaut der ganzen Umgebung spricht gegen diese Deutung.

2) Aus dem Brotwort Mc. 14 $_{22}$ stammt das λάβετε v. 17 wie aus dem Weinwort Mc. 14 $_{23}$ das εὐχαριστήσας v. 19. Die liturgische Tendenz der Angleichung ist bereits tätig.

3) Mit Unrecht habe ich früher (Handb. z. NT, I Cor. [2] S. 60) Blaß geglaubt, daß auch v. 19a interpoliert sei, während ihn doch alle Zeugen haben, und sein ganz aus Mc. übernommener Text durchaus zum Charakter des Vorhergehenden stimmt. Nur bei der Anerkenntnis seiner Echtheit läßt sich die Entstehung des originalen Lc.-Textes ohne Schwierigkeit begreifen, so wie sie oben dargestellt ist. Genau mit dem Eintritt des paulinischen Wortlauts beginnen die Interpolationen.

Urgemeinde als ein „Brotbrechen“ in Hausgemeinden bezeichnet, und wenn es „mit Jauchzen“ (ἐν ἀγαλλιάσει) gefeiert wird, so wird man diese Freudenäußerungen mit eschatologischen Empfindungen begründen dürfen.

Aber dieser Text (= *D it.*) widersprach dem liturgischen Empfinden der späteren kirchlichen Kreise zu stark, und man korrigierte an ihm. Es wurde das Kelchwort v. 17 18 hinter das Brotwort gestellt: so in den Altlateinern *b e.* Und man ergänzte dazu noch das Brotwort, wie es in der Liturgie üblich war, aus Paulus: so entstand der Text des Syrus Curetons; oder die Ergänzung wurde auch noch auf das Kelchwort v. 17 ausgedehnt und durch ein wiederum den liturgischen Formeln analoges[1] Gemisch aus Mc. und Paulus die volle Parallelisierung zwischen Brot- und Weinworten hergestellt: diese Form bietet der sinaitische Syrer.

Der ägyptische Text schob einfach die nötigen Worte aus I Cor. 11 $_{24.25}$ an den alten Wortlaut und hängte dann zur besseren liturgischen Parallelisierung ein τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον aus Mc. 14 $_{23}$ an, in welchem aber das ὑμῶν statt πολλῶν wieder nach dem paulinischen ὑμῶν beim Leib gebildet wurde — wie andrerseits ebendort ein διδόμενον als Parallele zum ἐκχυννόμενον entstand. Man sieht auf Schritt und Tritt die uns aus der langen Wanderung durch die Jahrhunderte wohlbekannten liturgischen Tendenzen formbildend tätig. Diesen ihr vorliegenden alexandrinischen Text hat nun noch die Peschitta durch Streichung der Verse 17. 18 korrigiert und dadurch die Interpolation fast ganz an die Stelle des echten Textes gebracht. Als Gesamtresultat ergibt sich demnach auch hier, daß wir keine neue Überlieferung, sondern nur eine Variation des Markustextes bei Lukas haben.

---

1) Vgl. die gleiche Formel τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου, ἡ καινὴ διαθήκη, bei Aphrahat hom. 12, 6 p. 518 Parisot, wo sicherlich die altsyrische Liturgie vorliegt; vgl. F. C. Burkitt Evang. d. Mepharreshe 2, 300.

Es bleiben demnach als ursprüngliche Quellen für die Tradition vom Abendmahl nur Markus 14 und der Bericht des Paulus I Cor. 11 übrig: ich setze die beiden Texte zum Vergleich nebeneinander.

Mc. 14	I Cor. 11
	23 ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτί,
22 καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν	ᾗ παρεδίδετο,
λαβὼν ἄρτον	ἔλαβεν ἄρτον
εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς	24 καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν
καὶ εἶπεν· Λάβετε	καὶ εἶπεν·
τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.	τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπερ ὑμῶν.
	τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.
23 Καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας	25 Ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ
ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ	δειπνῆσαι λέγων·
πάντες. 24 καὶ εἶπεν αὐτοῖς·	
Τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης,	Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη
τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.	ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι·
	τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς
	τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.
25 Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ	26 Ὁσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον
πίω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου,	τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνητε, τὸν
ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης, ὅταν αὐτὸ	θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε,
πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.	ἄχρι οὗ ἔλθῃ.

Gemeinsames ist unterstrichen.

Die übereinstimmenden Worte sind unterstrichen: es sind wie sofort deutlich ist, die Hauptbegriffe, die griechisch kaum anders auszudrücken waren, und die also nichts für gegenseitige Abhängigkeit beider Zeugen oder für eine gemeinsame griechische Quelle beweisen. Vielmehr haben wir hier wirklich zwei von einander unabhängige Formulierungen derselben Tradition vor uns, deren Vergleich uns zur Urquelle leiten kann. Gemeinsam ist beiden Quellen etwa folgender Wortlaut:

> Er nahm ein Brot, segnete, brach es und sprach: Dies ist mein Leib. Und (er nahm) einen Becher und sprach: Dies ist mein Blut des Bundes (oder der Bund durch mein Blut).

An diesen Kern schließen sich nun in beiden Quellen Zusätze an: wir werden bei ihrer Prüfung wie bisher zu beachten haben, daß die Gestaltung der Stiftungserzählung dauernd unter der Einwirkung des lebendigen liturgischen Brauches der Gemeinde steht. Bedeutungslos sind bei Markus die Worte καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς und λάβετε sowie beim Becher das λαβών und das ausführlichere καὶ εἶπεν αὐτοῖς: das sind Worte, die sich ohne weiteres aus der Situation ergeben. Wichtiger ist schon die Einführung καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν: damit ist gesagt, daß dies gebrochene Brot nicht das erste war, mit dem die Mahlzeit eröffnet wurde, sondern daß diese Handlung des Herrn während des Essens, also etwa in der Mitte oder gegen Ende des Mahles vorgenommen wurde. Aber hier ist noch ein besonderer Umstand von entscheidender Bedeutung. Die Einsetzungsperikope ist, wenn irgendeine im Evangelium, als selbständiges Stück außerhalb des Zusammenhanges auch nur der Passionsgeschichte tradiert worden. Und dann kann sie natürlich nie mit ἐσθίοντων αὐτῶν angefangen haben, sondern nur so, wie es bei Paulus heißt. Darum ist es klar, daß wir in den fraglichen Worten nur eine von Markus geschaffene Anknüpfungsphrase zu sehen haben, welche den Übergang von der Verrätererzählung zum Abendmahl bilden soll, indem sie das ἀνακειμένων αὐτῶν καὶ ἐσθιόντων von v. 18 wieder aufnimmt. Zur alten Tradition haben die Worte also nicht gehört, und es verbietet sich demnach, Schlüsse auf das Verhalten Jesu aus ihnen zu ziehen. Höchstens könnte man geneigt sein, aus ihnen die Folgerung abzuleiten, daß im kirchlichen Brauch des Evangelisten der Ritus des Abendmahls den Abschluß eines gemeinsamen Essens bildete. Diese liturgische Ordnung hat dann auf seine Darstellung ihren Einfluß geübt.

Wirkung des liturgischen Parallelismus ist die Zufügung von εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς beim Becher: dagegen ist die Bemerkung καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες sachlich bedeutsam in dem Sinne, daß der hier genannte Becher in der Tischgemeinschaft

herumging, also dem abschließenden „Segensbecher“ des jüdischen Mahles entsprach: daß auch den christlichen Mahlgemeinschaften der Unterschied zwischen dem Einzelbecher und dem die Runde machenden Gemeinschaftsbecher bekannt war, haben wir (S. 198) bereits gesehen. Die Worte gehören schwerlich zur Tradition, sondern sind beschreibende Ausmalung des Evangelisten: aber sachlich beschreiben sie richtig sowohl den Ritus der Gemeinden um Markus, als auch den Sinn der Tradition, auf der dieser Ritus beruht.

Die Frage nach der „Echtheit“ des Zusatzes τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν führt uns nun unweigerlich zur Erörterung des Sinnes der unfraglichen Brot- und Weinworte: es ist ein eigenartiges Treffen, daß Mc. nur beim Wein, aber Pl. nur beim Brot einen solchen Zusatz τὸ ὑπὲρ ὑμῶν hat. Darf man daraus schließen, daß die alte Tradition ein „für euch“ kannte, aber in der Zuteilung des Platzes schwankte? Dem Sinn der beiden Sätze werden wir am ehesten nahe kommen, wenn wir bei dem Weinwort einsetzen: „dies ist mein Bundesblut“ oder „dieser Becher ist der neue Bund in meinem Blute — durch mein Blut“. Der Wortlaut differiert, der Sinn ist so weit klar, daß in beiden Fassungen Jesus erklärt, durch sein Blut werde ein Bund geschlossen oder besiegelt. Exod. 24 $_{8}$ wird als τὸ αἷμα τῆς διαθήκης das Blut des ersten Opfers bezeichnet, mit dem Moses den Bund des Gesetzes besiegelt, nachdem er dem Volk das βιβλίον τῆς διαθήκης vorgelesen und es zu seiner Befolgung verpflichtet hat: das ist die klassische Stelle des Alten Testaments für diesen Ausdruck (vgl. Hebr. 9 $_{20}$). Im rabbinischen Sprachgebrauch[1] ist „Bundesblut“ das aus der Beschneidungswunde tröpfelnde Blut, durch das also der Beschneidungsbund (Gen. 17 $_{9\,ff.}$) mit Gott besiegelt wird: darauf kann hier keine einfache Beziehung gefunden werden. Wir haben uns also an die allbekannte alttestamentliche Vorstellung zu halten und festzustellen, daß durch Jesu Blut ein Bund ge-

1) Belege bei Strack-Billerbeck Kommentar z. N. Test. 1, 991 f.

schlossen werden soll: das wird durch den Wortlaut des Mc. ebensogut wie durch den des Paulus zum Ausdruck gebracht; und wenn dieser Bund bei Paulus ein „neuer“ heißt, so ist das in der Sache begründet, denn jeder über den mosaischen hinaus geschlossene Bund ist natürlich ein „neuer“; und ob das Wort „neu“ der Tradition angehört oder nicht, eine Anspielung auf den von Jeremias 31 (38) $_{31}$ geweissagten „neuen Bund“ der innerlichen Religion und der Sündenvergebung ist auf jeden Fall in dem Gedanken der Bundschließung inbegriffen. Da ferner das „Bundesblut“ ebendadurch in Wirksamkeit tritt, daß es vergossen, gegen den Altar und über das Volk gesprengt wird, mit dem Gott den Bund schließt, so ist mit dem Wort „mein Blut ist Bundesblut“ auch der Gedanke gegeben, daß Jesu Blut für das Volk vergossen wird. Mögen also die Worte des Mc. „das für Viele vergossen wird“ dem ältesten Block der Tradition angehören oder sich erst im Lauf der Entwicklung als nähere Erläuterung des Rätselwortes herausgebildet haben: so viel ist sicher, daß sie den ursprünglichen Sinn dieser Tradition richtig wiedergeben. Nun steht aber das Weinwort in augenscheinlichem Parallelismus zum Brotwort: wir haben einen Doppelspruch vor uns, wie so viele von Jesus überliefert werden; derselbe Gedanke ist in zwei Sprüchen geformt. Und damit ist auch die Berechtigung des „für euch“ beim Brot erwiesen, sei es als Erbstück der Tradition, sei es als spätere Erläuterung. Jesus sagt also: „Ich bin das Opfertier, dessen Blut für euch, d. h. für das gläubige Volk, vergossen wird, um einen neuen Bund mit Gott zu besiegeln, und dessen Leib für euch geschlachtet wird.“

Ein Problem für sich ist die Frage, wie Jesus in solchem Zusammenhang das Brot diesem Leib, den Wein seinem Blut gleichsetzen kann: wo liegt das Tertium comparationis? Man hat schon früh gesagt: das Brechen des Brotes in Stücke ist ein Bild des zerstückelten Leibes des Opfertieres. Das leuchtet ein; aber schwierig ist ein analoger Vergleichspunkt beim Wein zu finden. Gewiß, er wird aus dem Krug in den Becher, aus

dem Becher in die Kehlen „vergossen“ — aber jeder empfindet, daß dies Bild weniger anschaulich ist: das Ausschenken des Kruges ist doch wohl erfolgt, bevor Jesu sprach, und das Ausgießen in die Kehlen der Trinkenden wird man nur mit Mühe als Bild des aus der Wunde strömenden Blutes ansehn können. Ja, wenn etwa nach griechischer Tischsitte vor dem Trinken eine Spende (für die Götter) auf den Estrich geschwenkt würde, oder wenn man mit dem Wein wie mit Weihwasser die Tischgenossen bespritzte — dann träte ein klares Bild zutage: aber von beidem kann keine Rede sein. So einfach es ist, das Brot als Abbild des für sein Volk als Opfertier sterbenden Jesus zu fassen, so wenig will das beim Wein gelingen — und gerade das überlieferte Weinwort hat uns zwangsläufig zu dem alles beherrschenden Begriff des Opfertieres und seines Bundesblutes geführt: erst von da aus haben wir das Brotwort begriffen.

Der paulinische Epilog v. 26 bestätigt noch einmal dies unser Verständnis: so oft die Gemeinde wiederholt, was die Jünger als ihre Repräsentanten an jenem Abend taten, nämlich in gleicher Form und Gemeinschaft das Brot essen und den Becher trinken, „verkündigt sie den Tod des Herrn“, vergegenwärtigt sie sich selbst immer aufs neue diesen Tod, der einen neuen Bund besiegelte: jene Stunde des Abschieds zum Tode wird immer aufs neue wieder volle Wirklichkeit in der Gemeinde [1]. Aber auch die herrliche Verheißung dieses Bundes wird selige Wirklichkeit werden, einst bei der Parusie, „wenn Er kommt“. Auch bei Markus lesen wir einen Epilog zu dem bisher behandelten Traditionskern, und zwar ein Jesuswort:

1) Das Wort καταγγέλλετε allein könnte gut im Sinne von „ihr predigt“ oder ähnlich, d. h. etwa von begleitenden Worten, Responsorien (wie in der ägyptischen Liturgie s. S. 55) verstanden werden. Aber aus den folgenden Ausführungen des Apostels ist klar ersichtlich, daß er eine irgendwie „reale“, also mystische Gegenwart des Leibes und Blutes Jesu voraussetzt: wonach also auch das καταγγέλλετε zu interpretieren ist im Sinne einer kultischen Darstellung, eines antiken δρώμενον: vgl. auch Joh. Weiß zu d. St. (in Meyers Kommentar V [9] S. 288).

„ich werde nicht mehr vom Gewächs des Weinstocks trinken bis zu jenem Tage, da ich es neu trinken werde im Reiche Gottes". Die βασιλεία τοῦ θεοῦ ist hier wie Mc. 9_1 11_{10} das künftige messianische Reich: an dem Tage Jahves, der es herbeiführt, wird Jesus mit den Seinen beim messianischen Freudenmahl sitzen. Da mündet also gleichfalls das Todesmotiv des alten Kerns in die freudige Erwartung der messianischen Zukunft aus. Wir haben keine Ursache, dies Jesuswort zu beanstanden. Bei Paulus liegt ja auch in der Form klar eine liturgische Interpretation des Apostels vor: so haben seine Gemeinden den Sinn der Feier empfunden. Aber wir dürfen aus dem Markustext (v. 25) schließen, daß diese paulinische Auffassung sich auf einen dem Markus entsprechenden Abschluß der Stiftungsperikope in der alten Tradition gründete. Oder etwas derber ausgedrückt: Paulus kennt auch das Jesuswort Mc. 14_{25} als Fortsetzung des Brot- und Weinwortes.

Daß die zweimalige Aufforderung „dieses tut zu meinem Gedächtnis" aus dem liturgischen Bedürfnis erwachsener Zusatz ist, bedarf nach allem bisher Ausgeführten keines Beweises mehr. Aber es ist wichtig, festzustellen, daß diese Worte, deren authentische Interpretation der Apostel in v. 26 bietet, eben deshalb auch in dem gleichen betont kultischen Sinn verstanden werden wollen. Das Abendmahl wird durch sie als ein „Gedächtnismahl" für einen Abgeschiedenen charakterisiert und damit in einen ganz bestimmten Typus von religiösen Mahlzeiten eingereiht, die in der griechisch-römischen Welt allenthalben üblich sind [1]. Da sehen wir deutlich hellenistische Einflüsse am Werk.

Doch es sind nicht die einzigen Spuren. Im 10. Kapitel desselben I Korintherbriefs stellt Paulus das Abendmahl in Parallele mit einer Opfermahlzeit. Er setzt v. 14ff. auseinander, daß wir durch den Genuß des „Segensbechers", über dem die

1) Das Material habe ich im Handb. z. N. T. im Exc. zu I Cor. 11_{20} und im Anhang zusammengestellt. Vgl. auch C. Clemen Religionsgesch. Erklärung des N. T. [2] 179 ff. F. J. Dölger ΙΧΘΥΣ 2, 549 ff.

Benediktion gesprochen ist, in mystische Gemeinschaft (κοινωνία) mit dem Blute Christi treten. Und ebenso schafft der Genuß des feierlich gebrochenen Brotes uns Gemeinschaft mit dem Leibe Christi. Und das ist leicht zu begreifen, denn Christi Leib ist eben jenes eine Brot: es wird gebrochen, und wir essen alle davon — so werden wir eine Einheit untereinander und mit Christus [1]. Diese Stelle wirkt wie ein Kommentar zu der gerade behandelten aus Kapitel 11: wir sehen nochmals, wie real Paulus die Gegenwart des Herrn in Brot und Wein faßt; Christus ist so wesenhaft in den Elementen, daß wir ihn durch deren Genuß uns selbst einverleiben und dadurch mit ihm eins werden können.

Man ist versucht, von hier aus die Stiftungsperikope zu interpretieren und daraus einen neuen Gesichtspunkt für die Symbolik jenes schwierigen „für euch" zu gewinnen. „Es war wirklich die Absicht jenes Wortes Jesu, durch diese symbolische Handlung die Seinen auch über den Tod hinaus an sich zu ketten und zusammenzuhalten" erklärt Johannes Weiß [2]. „Für

1) Joh. Weiß I Cor. S. 257 ff. und noch energischer G. P. Wetter Z. f. nt. Wiss. 1913, 202 ff. bestreiten diese sakramental-realistische Auffassung. Eine Weile lang geht das auch ganz gut: aber an 10 $_{17}$ und 11 $_{29}$ f. scheitert der Versuch. Joh. Weiß streicht denn auch das seiner Annahme tödliche εἷς ἄρτος 10 $_{17}$ und erklärt den ganzen v. 17 für eine „Digression", und Wetter S. 208 leugnet sogar die Beziehung von ἄρτος in v. 17 zum Abendmahlsbrot: es sei eine Metapher für Christus wie das πνευματικὸν βρῶμα 10 $_{3}$; der ganze v. 17 enthalte einen „Nebengedanken" und könne uns „von der paulinischen Abendmahlsauffassung nichts lehren"! Gewiß stößt sich die Sakramentstheologie mit dem sonstigen Spiritualismus des Paulus, der von Fleisch und Blut nichts wissen will und nur den erhöhten Herrn kennt. Aber diesen Widerspruch haben wir anzuerkennen und nicht wegzuexegesieren.

2) Schriften d. NT zu Lc. 22 $_{7}$ ff. 1, 471 u. zu I Cor. 11 $_{25}$ Meyer V [9] S. 287. In ähnlicher Weise versucht auch Heitmüller in seinem Artikel Abendmahl (Rel. i. Gesch. u. Gegenwart 1, 20—52), der mit seiner eindringlichen Kritik zu dem Besten gehört, was über diesen Gegenstand geschrieben ist, die Worte Jesu zu deuten. Auch er

euch" heißt dann also, um die κοινωνία mit euch herzustellen — und das paßt für das Brot wie für den Wein. Alle vorhin vorgetragenen Schwierigkeiten sind beseitigt; der „neue Bund" ist der Bruderbund der christlichen Gemeinde. Aber gerade diese letzte Formulierung, die am schönsten klingt, zeigt die Schwäche dessen, der dieser Versuchung zur Interpretation erliegen will: sie ist nämlich nur in der deutschen Formulierung schön. Διαθήκη ist für Paulus[1] nie ein Bund, den Christus stiftet oder der Christen untereinander verbindet, sondern stets ein von Gott verordneter Bund zwischen Gott und seinem Volke: Paulus gebraucht noch zweimal den hier auftretenden Gegensatz zwischen dem „alten" und dem „neuen" Bund (II Cor. 3 $_{6.\ 14}$ Gal. 4 $_{24}$): beide Male ist es deutlich, daß die καινὴ διαθήκη ein gottgesetztes Gegenstück zum Bunde am Sinai ist. Und der Hebräerbrief macht das vollends klar und erhärtet auch, daß die alte Christenheit unter „Bundesblut"

---

weist darauf hin, daß für den Wein die Todessymbolik unanschaulich sei, und rechnet damit, daß vielleicht nur das Brotwort ursprünglich ist. „Unmittelbar mit diesem Essen desselben Brotes war für die Tischgenossen ein tiefes Symbol gegeben, und nicht nur ein Symbol, sondern auch eine bedeutsame Wirkung, nämlich eine enge Verbindung der Teilnehmer." „Dasselbe Blut pulsiert nun in den Tischgenossen: das gemeinsame Essen stellt die engste Verbindung her." (S. 35.) „So war das erste Abendmahl eine Stiftung oder Schaffung engster Gemeinschaft der Jünger untereinander und zugleich mit Jesus" (S. 36). — Das kann alles möglich sein: aber es ist rein hypothetisches Vordringen in ein dunkles Gebiet. Mit streng methodischer Arbeit kommen wir nur auf den oben herausgearbeiteten Traditionsblock und seinen Sinn. Die Frage, ob diese Tradition die Absicht und Gedanken Jesu treu wiedergibt oder modifiziert hat, muß scharf davon getrennt werden und ist, wenn überhaupt, nur unter Verwertung neuer Kriterien zu beantworten. Für unsere Untersuchung genügt die Feststellung des Inhalts der Tradition und seiner Unabhängigkeit vom Gemeindekult des Herrenmahles.

1) Das gilt überhaupt für die Urkirche. Erst Barn. 4 $_{8}$ 14 $_{5}$ redet von einer διαθήκη κυρίου Ἰησοῦ, aber auch die ist das Gegenstück zu der διαθήκη des Moses und ein Bund mit Gott.

das Exod. 24 $_{8}$ beschriebene Opfer bzw. sein Gegenbild verstand [1].

Wenn wir also auch diese Konsequenzen nicht ziehen können, so bleibt doch die hellenistisch-mystische Auffassung der durch den Genuß der Elemente bewirkten Gemeinschaft zu Recht bestehen. Und sie erhält ihre Bestätigung durch das, was folgt. Wir müssen im Auge behalten, daß Paulus die Frage behandelt, ob Christen heidnisches Opferfleisch genießen dürfen. In diesem Zusammenhang führt er aus, daß doch auch bei den Juden nach allgemeiner Anschauung diejenigen, welche das Opferfleisch essen, κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου, d. h. „Genossen Gottes" werden: sie treten durch das Opfermahl, das sie „vor Jahve" verzehren (Deut. 12 $_{7.\ 18}$ u. ö.) in Tischgemeinschaft mit Gott [2]. Da nun die Heiden nicht Jahve, sondern ihren dämonischen Göttern opfern, tritt ganz analog der Teilnehmer an einem heidnischen Opfermahl in Tischgemeinschaft mit diesen Dämonen [3]. Und, fährt Paulus fort, „ich will nicht, daß ihr Genossen der Dämonen (κοινωνοὺς τῶν δαιμόνων) werdet, denn ihr könnt nicht den Becher des Herrn trinken und den Becher der Dämonen, ihr könnt nicht am Tisch des Herrn

1) Der Gedanke des „Neuen Bundes", den Gott mit einer den Messias erwartenden Gemeinde schließt, lernen wir jetzt gut aus der Damaskusschrift kennen, die Schechter ediert und W. Staerk in den Beiträgen zur Förderung christlicher Theologie, hrsg. v. Schlatter u. Lütgert, Bd. 27, 3 in deutscher Übersetzung bequem zugänglich gemacht hat. Auch Ed. Meyer gibt in seiner Untersuchung über „die Gemeinde des neuen Bundes im Lande Damaskus" (Abh. d. Berliner Akad. 1919, phil.-hist. Kl. Nr. 9) eine Übersetzung des ganzen Textes. Es ist unzweifelhaft, daß auch zu dieser Bezeichnung Jer. 31 $_{31}$ den Anstoß gegeben hat. Aber für unsere Frage trägt die Schrift nichts aus, denn dieser neue Bund wird nicht mit Blut besiegelt.

2) Hierfür hat Greßmann in Z. f. nt. Wiss. 20, 224 ff. das Material geliefert: θυσιαστήριον ist eine Ersatzbezeichnung für den Gottesnamen.

3) Die Belege für den hellenistischen Charakter habe ich im Handb. z. NT Exc. zu I Cor. 10 $_{20}$ gegeben. Weitere Diskussion bei C. Clemen Religionsgesch. Erkl. d. NT [2] 181 ff.

teilhaben und am Tisch der Dämonen". Hier nimmt Paulus mit Betonung auf das christliche Herrenmahl Bezug: das zeigt die beabsichtigte Zweigliedrigkeit des Satzes und die Hervorhebung des „Bechers des Herrn" — von dem das Thema an sich gar keinen Anlaß bot zu reden, denn die Frage war gar nicht aufgeworfen, ob etwa der Genuß heidnischen Opferweins gestattet sei. Vielmehr liegt Paulus daran, aus der Tatsache, daß die Christen am Herrenmahl teilnehmen, den Schluß auf die Unmöglichkeit ihrer Teilnahme an heidnischen Opfermahlen zu ziehen. Was er nicht beweist, sondern als anerkannte Selbstverständlichkeit voraussetzt, ist die Auffassung des Herrenmahles als einer Opfermahlzeit. Er kennt drei Arten von Opfermahlzeiten: christliche, jüdische und heidnische. Bei allen dreien ist charakteristisch die gleiche Wirkung: sie stellen eine κοινωνία mit dem Gott her, dem sie gelten, die heidnischen mit den Dämonen, die jüdischen mit dem „Altar" d. h. Jahve, die christlichen mit „dem Herrn". Hier ist wiederum deutlich gesagt, wie wir die κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ v. 16 zu interpretieren haben: im Sinne einer hellenistisch-orientalischen Kultmystik[1]. Und wir haben bereits gesehen, daß Paulus I Cor. 11 die alte Abendmahlstradition in ganz analoger Weise deutet: das ist für die Entwicklung der christlichen Liturgie von Bedeutung geworden.

Als Resultat unserer Untersuchung dürfen wir feststellen, daß Paulus die gleiche Tradition von dem letzten Mahl Jesu bekannt ist, die auch dem Markus vorliegt. Wir finden sie bei Paulus in der eben beschriebenen Weise gedeutet und werden schwerlich fehlgehn, wenn wir diese Auffassung in den paulinischen, heidenchristlichen Gemeinden als die übliche voraussetzen.

---

1) Ich lasse dabei ganz aus dem Spiele die Frage, ob solche Vorstellungen nicht bereits im Judentum, zum mindesten dem hellenisierten der Diaspora, lebendig gewesen sind; diese Annahme würde eine wesentliche Erleichterung der historischen Konstruktion bedeuten. Vgl. Bousset Rel. d. Judentums [3], hrsg. von Greßmann, S. 200. 460.

Wir gewinnen aber aus I Cor. 11 noch ein anderes wichtiges Resultat liturgischer Art: der Kultakt des Abendmahls im engeren Sinne bildete einen Teil eines allgemeines Mahles der Gemeinde, einer Agape, wie man sie später nannte; jeder bringt nach Vermögen Eßwaren und Wein mit und trägt so zur Füllung der Vorräte das Seinige bei. Sind alle beisammen, so beginnt das Mahl und verläuft in anständiger Geselligkeit. So soll es sein: wenn es anders ist, wenn jemand eigene Speisen für sich behält, die später Gekommenen nicht erwartet, sie gar hungern läßt, und sich selbst unterdessen betrinkt, so verdient das scharfen Tadel. In dieses „Herrenmahl" gliedert sich nun der Kultakt ein. Vermutlich wurde die ganze Feier eröffnet mit dem Segnen und Brechen des Brotes und — μετὰ τὸ δειπνῆσαι — geschlossen mit dem Segnen und Trinken des Gemeinschaftsbechers. Dann haben wir genau das Abbild einer jüdischen Festmahlzeit im engeren Kreis der Genossen (חבורה) vor uns, wie es uns aus der Mischna erkennbar geworden ist (s. S. 206). Und damit ist die innere Wahrscheinlichkeit gegeben, daß die Feier der paulinischen Gemeinden so verlief — und das trägt die Wahrscheinlichkeit weiter: auch jenes letzte Mahl Jesu und seiner Jünger-Chabura wird sich in den gleichen Formen abgespielt haben: Brotsegen am Anfang, Weinsegen am Schluß, dazwischen die eigentliche Mahlzeit.

Wenn die Feier in den paulinischen Gemeinden so verlief, begreifen wir endlich auch ein Stück der Liturgie, das sich stets findet und bisher unverständlich geblieben ist: nämlich den Dialog vor der Praefatio. Er dürfte zum ältesten liturgischen Gut gehören, einmal weil er so früh bereits erstarrt, sich unverrückbar und fast unveränderlich in allen Liturgien erhalten hat — obwohl er im ausgebildeten Gottesdienst des IV Jh. bereits sinnlos war. Was soll mitten in der Gemeindefeier ein Gruß, ein Sursum corda! denen, die schon seit geraumer Zeit dem Wort Gottes, der Predigt gelauscht haben und mit ihren Herzen bei Gott sind? Nur eine vielhundertjährige Gewöhnung hat uns dazu gebracht, das jetzt selbstverständlich zu finden.

Als die Worte zum ersten Mal von einem lebendig empfindenden Liturgen gesprochen wurden, da waren sie im Vollsinn ihres Klanges gemeint. „Der Herr sei mit euch“ (Hipp.) oder etwa eine der uns aus Paulus bekannten Grußformeln tönte zu Beginn der Feier, wenn alle beisammen waren und das Herrenmahl anhob. Vorangegangen mag die Aufforderung zum Friedenskuß sein, mit dem sich daraufhin die Gemeindeglieder als Heilige grüßten. In allen Liturgien alter Observanz steht er vor jenem Eingangsgruß. Und das war in den Paulusgemeinden ebenso.

Jetzt wird uns ein Bild lebendig: Wir stehen zu Korinth in der Gemeindeversammlung. Ein Brief des Apostels[1] wird vor den lauschenden Hörern verlesen, er neigt sich dem Ende zu, noch eine Mahnung zur Besserung, Eintracht, Liebe und Frieden. Und dann klingt's feierlich: „*Grüßet einander mit dem heiligen Kuß!* Alle andern Heiligen küssen euch auch in christlicher Gemeinschaft“ — und die Korinther küssen sich — „*Die Gnade unsres Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des heiligen Geistes sei mit euch allen!*“ — „Und mit deinem Geiste“ antwortet die Gemeinde: der Brief ist zu Ende und — *das Herrenmahl beginnt!*

An solchem Tage, wo die Herzen der Gemeinde durch des Apostels Worte erschüttert und zu Gott emporgehoben waren, hat der Liturg schwerlich auf den apostolischen Gruß ein Sursum corda! folgen lassen: es wäre so sinnlose Formel gewesen, wie in den Liturgien der späteren Zeit.

Aber zu gewöhnlicher Zeit, wenn die Gemeinde sich nach staubiger Tagesarbeit und Sorgen des Lebens versammelte, war dieser Ruf „die Herzen empor“, von der Erde und ihrer Plage zu Gott, eine würdige und packende Einleitung des feierlichen, das Herrenmahl eröffnenden Dankgebetes über dem Brot. Und wenn sich nachher bei Essen, Trinken und mancherlei Ge-

1) II Cor. vgl. I Cor., wo 16_{23} sogar das μαραναθά (s. S. 237) erhalten ist. Rom. 16_{16}ff. I Thess. $5_{26.\ 28}$.

sprächen die Mahlzeit hingezogen hatte und die Gedanken hierhin und dorthin schwirrten, dann mag wiederum ein „die Herzen empor" die Brüder von irdischem Gespräch zum Gebet über dem Segenskelch und zum Gedenken an des Herrn Bundesblut gerufen haben. So wird uns der Sinn der Formel lebendig aus der Erkenntnis der ältesten kultischen Formen. Als man das Brotbrechen und Bechertrinken auf einen Zeitpunkt zusammenzog, sprach man nur ein Dankgebet und brauchte dementsprechend auch nur einmal am Beginn der eucharistischen Feier die Herzen emporzurufen: das ist die uns bekannte Gestalt der Liturgie.

Aber auch der letzte Teil des Dialogs gehört dem ältesten Bestand an. Die Aufforderung: „Laßt uns dem Herrn danken" entspricht analogen Formeln, welche beim jüdischen Mahl den Benediktionen voranzugehn pflegen. Die Rabbinen haben genaue Regeln ausgetüftelt[1], nach denen jeweils „Laßt uns segnen" oder „Laßt uns unsern Gott segnen" oder andere Varianten zu verwenden waren: in der Mischna Berach. VII 3 ist darüber berichtet, und wir lesen dort auch, daß die Tischgenossen dem Vorbeter mit der analogen Formel antworteten. Die Gemara beider Talmude zu dieser Stelle beleuchtet den Brauch noch weiter. Die christliche Aufforderung entspricht in der Sache der jüdischen, ist aber — wie zu erwarten steht — frei von jenen rabbinischen Künsteleien: und daß die Gemeinde nicht nach demselben Schema antwortet, sondern mit einem „Recht und würdig ist es", dürfte auch einem jüdischen Brauch entsprechen, der aber nicht das Glück gehabt hat, vom Talmud rezipiert zu werden.

XIV

Es ist jetzt an der Zeit, das älteste uns erhaltene Formular zu untersuchen, welches uns die Didache 9—10 aufbewahrt hat. Der Text lautet:

---

1) Dalman Jesus-Jeschua 139 ff. hat viel Stoff gesammelt.

9 [1] Περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας, οὕτως εὐχαριστήσατε· [2] πρῶτον περὶ τοῦ ποτηρίου·

»Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀμπέλου Δαυὶδ τοῦ παιδός σου, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου· σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.«

[3] Περὶ δὲ τοῦ κλάσματος·

»Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου· σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. [4] Ὥσπερ ἦν τοῦτο ⟨τὸ⟩ κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἕν, οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν· ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς αἰῶνας.«

[5] Μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ πιέτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν, ἀλλ' οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου· καὶ γὰρ περὶ τούτου εἴρηκεν ὁ κύριος· μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσί.

10 [1] Μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι οὕτως εὐχαριστήσατε·

[2] Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἅγιε, ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου, οὗ κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, καὶ ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου· σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. [3] Σύ, δέσποτα παντοκράτορ, ἔκτισας τὰ πάντα ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός σου, τροφήν τε καὶ ποτὸν ἔδωκας τοῖς ἀνθρώποις εἰς ἀπόλαυσιν, ἵνα σοι εὐχαριστήσωσιν, ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον διὰ ⟨Ἰησοῦ⟩[a] τοῦ παιδός σου. [4] [πρὸ πάντων εὐχαριστοῦμέν σοι, ὅτι δυνατὸς εἶ·] σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. [5] Μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου τοῦ ῥύσασθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου καὶ σύναξον αὐτὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων τὴν ἁγιασθεῖσαν εἰς τὴν σὴν βασιλείαν, ἣν ἡτοίμασας αὐτῇ· ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας·

[6] Ἐλθέτω χάρις[b] καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος.

ὡσαννὰ τῷ θεῷ[c] Δαυίδ.

εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω· εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοείτω· μαρὰν ἀθά. ἀμήν,

[7] Τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν, ὅσα θέλουσιν.

Dazu gehört noch eine Ergänzung in cap. 14, die sich an die Vorschriften über Versorgung der Propheten anschließt:

[14] Κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν, ὅπως καθαρὰ

---

a) add. Copt. vgl. C. Schmidt Z. f. neut. Wiss. 24, 85.
b) ὁ κύριος Copt. c) οἴκῳ Copt. vgl. Schmidt 97 f.

ἡ θυσία ὑμῶν ᾖ. πᾶς δὲ ἔχων τὴν ἀμφιβολίαν μετὰ τοῦ ἑταίρου αὐτου μὴ συνελθέτω ὑμῖν, ἕως οὗ διαλλαγῶσιν, ἵνα μὴ κοινωθῇ ἡ θυσία ὑμῶν. αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ῥηθεῖσα ὑπὸ κυρίου· »Ἐν παντὶ τόπῳ καὶ χρόνῳ προσφέρειν μοι θυσίαν καθαράν, ὅτι βασιλεὺς μέγας εἰμί, λέγει κύριος, καὶ τὸ ὄνομά μου θαυμαστὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν.«

Es muß zunächst festgestellt werden, daß hier wirklich an allen Stellen von der eucharistischen Abendmahlsfeier die Rede ist. Das ist allein schon durch die überall gewählten Ausdrücke unzweifelhaft und wird auch durch die Disposition bestätigt. Erst redet im Anschluß an den Katechumenenunterricht die Didache von der Taufe cap. 7: der Taufe geht ein Fasten voraus, dessen Erwähnung Anlaß gibt, vom Fasten zu handeln, das nicht „mit den Heuchlern“ d. h. nach jüdischer Sitte am Montag und Donnerstag, sondern Mittwoch und Freitag gehalten werden soll. Diese Formel „mit den Heuchlern“ gibt weiterhin Anlaß zu der Bemerkung, daß man auch nicht „wie die Heuchler“ beten soll — gemeint ist natürlich das jüdische Achtzehnbittengebet — sondern das Vaterunser. Damit ist der Anhang an das Taufkapitel geschlossen. Wenn es nun weitergeht περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας, so kann damit nur die Abendmahlsfeier gemeint sein, die in den Kirchenordnungen wie in der liturgischen Wirklichkeit der Taufe zu folgen pflegt. Es ist ganz unmöglich, mit Drews [1] anzunehmen, daß hier eine Agape beschrieben werde, und daß erst in cap. 14 das „von Bischöfen und Diakonen geleitete“ Abendmahl komme. Vielmehr geht aus cap. 15 deutlich hervor, daß zwar Bischöfe (und Diakonen) auch gelegentlich das Abendmahl leiten können, aber nur als Ersatzleute. Die normale Leitung liegt bei den Propheten (und Lehrern?). Die in cap. 14 geschilderte „Eucharistie“ ist keine andere als die von cap. 9—10. Das wird sich uns bald noch weiter bestätigen.

Der Verlauf dieser Feier ist klar zu erkennen: sie beginnt mit einem kurzen Gebet über dem Becher; es folgt ein längeres über dem Brot, das gebrochen wird (κλάσμα). Von beidem

1) Z. f. neut. Wiss. 5, 76.

dürfen nur die Getauften genießen, denn es ist heilige Speise, die man nicht den „Hunden“ geben darf (Mt. 7_6). Darauf folgt eine regelrechte Mahlzeit, bei der man sich satt ißt und trinkt. Und wenn diese beendet ist (μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι), folgt ein Dankgebet zum Schluß.

Wir haben also eine Agape vor uns, welche durch Eucharistiefeier eingeleitet wird. Vergleichen wir den Ritus mit dem soeben behandelten paulinischen, so ist der erste in die Augen fallende Unterschied, daß der Segensbecher vom Ende an den Anfang der Mahlzeit ganz einfach umgestellt ist: dadurch ist er auch vor das Brot gekommen, während wir erwarten würden, daß man ihn hinter dem Brot eingeschaltet hätte. Dieser Typ der durch Eucharistie eröffneten Agape ist uns bereits in den Canones Hippolyti (S. 199) begegnet. Und wir haben auch den umgekehrten Fall kennen gelernt: in Ägypten und Äthiopien bildet die Eucharistie den Schluß der Agape (S. 200); und da kommt das vom Anfang ans Ende gestellte Brot natürlich hinter den Becher.

Sehen wir uns nun die Eucharistiegebete der Didache genauer an. Sie sind sämtlich kurz oder bestehen wenigstens aus kurzen, je in eine Doxologie ausgehenden Einzelgebeten, die lose aneinandergehängt sind. Über dem Wein wird Gott Dank gesagt „für den heiligen Weinstock Davids, deines Knechtes, den Du uns durch Deinen Knecht Jesus kundgetan hast“. Der Ausdruck ἄμπελος Δαβίδ hängt, wie Harnack erkannt hat, mit Ps. 79 $(80)_{9-20}$ zusammen: wie der Liturg diesen Weinstock allegorisch deutete [1], läßt sich mit Bestimmtheit nicht sagen. Aber so viel ist zu erkennen, daß der Beter Gott dafür dankt, daß er der christlichen Gemeinde das messianische Verständnis für jene Psalmstelle eröffnet und das in ihr Symbolisierte wirklich geschenkt hat. Wenn wir von den

---

1) Clem. Alex. quis dives 29 kennt unsere Liturgie, wenn er von αἷμα τῆς ἀμπέλου Δαβίδ redet und es als Blut Christi versteht: s. Harnack z. St. (S. 29 seiner Ausgabe der Didache).

talmudischen Benediktionen[1], die man zum Vergleich heranzuziehen pflegt und die keine Berührungspunkte bieten, hinübersieht auf den Typus der in Const. Apost. VII 33—38 erhaltenen Gebete der griechischen Synagoge, so wird man geneigt sein, auch für diesen spiritualisierenden Weinsegen der Didache ein ähnliches Gebet der Synagoge als Vorbild anzunehmen. Denn wir haben allen Grund zu der Vermutung, daß in den Synagogen des I Jh. erheblich größere liturgische Mannigfaltigkeit und stärkerer Einfluß griechischen Geistes herrschte als in dem uns bekannten Judentum der Mischna. Der Brotsegen ist ähnlich vergeistigt: es wird für das Leben und die Erkenntnis gedankt, die Gott durch Jesus kundgetan hat. Harnack[2] hat betont, daß sowohl ζωή und γνῶσις als auch γνωρίζω an die johanneische Sprache erinnern. Aber die Beobachtung von Bousset[3] über das häufige Vorkommen von γνῶσις und verwandten Begriffen in Const. Ap. VII 33—38 mahnt auch hier wieder, den Gedanken an jüdische Grundlage nicht außer acht zu lassen: ζωή freilich fehlt da! Diesem ersten eigentlichen Dankgebet, der εὐχαριστία, über dem Brot folgt noch ein zweites, in sich abgeschlossenes und selbständiges um Einigung der Gemeinde: das Brot, das aus vielen zerstreuten Körnern zusammengebacken ist zu einer Einheit, wird dem Beter Symbol der künftigen Vereinigung der ganzen Christenheit im messianischen Reich Gottes. Der paulinische Gedanke „ein Brot, ein Leib sind wir vielen“ (I Cor. 10_{17}) hatte die mystische Einheit der Gemeinde als des Leibes Christi im Auge: hier klingt schon das Selbstbewußtsein der an allen Enden der Welt wohnenden Missionskirche durch — der *ec-*

---

1) Vgl. o. S. 203 „Gesegnet seist du, Jeja, unser Gott, König der Ewigkeit, der die Frucht des Weinstocks geschaffen hat“ bzw. „der hervorkommen läßt das Brot aus der Erde“; Mischna Berach. VI 1. Von dem ganzen Material, das G. Klein Z. f. neut. Wiss. 9, 132 ff. zusammengebracht hat, ist so gut wie nichts zu gebrauchen.

2) Die Lehre der 12 Apostel (Texte u. Unters. II 1/2) S. 79 f.

3) Göttinger Nachr. phil.-hist. Kl. 1915, 466 f.

clesia una per omnem orbem terrae diffusa des Muratorischen Fragmentisten. Aber zugrunde liegt doch das jüdische Gebet um Sammlung der Zerstreuten Israels, wie es in verschiedenen Fassungen erhalten ist[1].

Es folgt nun das „nach der Sättigung", d. h. am Ende der ganzen Mahlzeit, zu sprechende Dankgebet. Es zerfällt in mehrere Teile. Der erste mit εὐχαριστοῦμεν beginnende entspricht vollkommen den beiden analogen Sprüchen über Wein und Brot: auch das charakteristische ἐγνώρισας begegnet wieder. Der Beter dankt für γνῶσις und πίστις — die auch in den jüdischen Gebeten Const. Ap. VII 33 $_4$ vereinigt auftreten — sowie die ἀθανασία, die Jesus offenbart hat; da denkt man natürlich daran, daß das Abendmahl als ein φάρμακον ἀθανασίας gilt, und daß dieser Glaube auch liturgisch Ausdruck gefunden hat[2]. So werden wir auch den ersten Satz mit dem Dank dafür, daß Gott seinen heiligen Namen in unseren Herzen hat Wohnung nehmen[3] lassen, nicht bloß auf die Annahme der christlichen Predigt, sondern mystisch-sakramental fassen. Gottes Name d. h. Gottes Kraft, Gottes Geist hat durch die himmlische Speise in den Kommunikanten Wohnung genommen. Das zweite, gleich folgende, Gebet drückt dies deutlich aus, indem es für die „pneumatische Speise und Trank" und das hierdurch vermittelte „ewige Leben" Dank sagt. Diese spezifisch christliche Speise wird in Gegensatz gestellt gegen die allgemein menschliche aus des allmächtigen Gottes Schöpferhand gespendete Nahrung. Das nachhinkende „vor allem

1) Babyl. Rezension des Achtzehnbittengebets 10: „Erhebe ein Panier zu sammeln alle unsre Verbannten von den vier Enden der Erde in unser Land. Gepriesen seist du, Jeja, der sammelt die Zerstreuten seines Volkes Israel" (Beer Berachoth S. 20, W. Staerk Altjüd. Gebete [Kl. Texte 58] S. 17. Musafgebet am Jom Kippur M. Sachs Gebetbuch 394. Vgl. R. Knopf z. St. (Handb. z. N. T. Ergänzungsband S. 27).

2) Ign. Eph. 20, Serapion (o. S. 76). Lit. Ma. 134 $_{25}$ (ἀφθαρσία). Berliner Fragment (s. u. S. 257 Anm. 2).

3) Der Ausdruck stammt aus Jer. 7 $_{12}$ Ezech. 43 $_7$ II Esra 6 $_{12}$ u. ö.

danken wir dir, daß du mächtig bist" steht hier am unrechten Platz [1]: aber den ursprünglichen können wir nicht mehr ausfindig machen — er braucht ja auch nicht gerade in diesen Gebeten gewesen zu sein. Das folgende Gebet nimmt die dem Brotsegen angehängte Bitte für die Gemeinde wieder auf: dem Wunsche nach Vereinigung im messianischen Reich wird ein allgemeines Gebet um Schutz vorangeschickt. Das einleitende Stichwort ist μνήσθητι: wir haben also hier den Urtyp [2] aller Kommemorationen der späteren Liturgien vor uns. Berührungen mit den üblichen jüdischen Gebeten nach Tisch finden sich nicht.

Es folgt jetzt (10_6) eine Reihe kurzer Sätze, über die viel gestritten worden ist. Wer an den späteren Liturgien seinen Blick geübt hat, wird keinen Augenblick im Zweifel sein, an welche Stelle diese Sätze gehören: hinter die Segnung der Elemente und vor die Kommunion, also vor das Gebet 10_{1-5} und die Anweisung 9_5. Wie kommen sie hierhin? Fragen wir erst nach ihrem Charakter. Daß es keine Gebete des Liturgen sind, ist sofort klar. Anfänge von Oden, wie v. d. Goltz [3] meint, können es auch nicht sein, denn es sind sämtlich vollständige Sätze. Wer spricht diese Worte? Sicherlich das Ἀμήν, wie immer, die Gemeinde. Und ebenso sicher das „Wenn einer heilig ist, mag er herantreten [4], wenn nicht, soll er Buße tun" der Liturg: es ist nur eine andere Formulierung des sonst vor der Kommunion begegnenden Spruches τὰ ἅγια

1) So richtig v. d. Goltz Das Gebet i. d. ältesten Christenheit 220, dem ich aber in seinen positiven Vorschlägen nicht folgen kann.

2) Eine Untersuchung dieses Typs würde sich lohnen: im AT kommt diese Gebetsform nicht vor, ebensowenig — soweit ich sehe — im späteren jüdischen Ritus; auch nicht im griechischen.

3) v. d. Goltz, Das Gebet 212 ff.

4) Es ist also eine „wandelnde Kommunion": vgl. bei Hippolyt p. 114_{32} *festinet autem omnis sive a presbytero sive a diacone accipere benedictionem* (= τὴν εὐλογίαν, das Brot) *de manu*. Nachher, bei der Agape sitzt natürlich jeder auf seinem Platz.

τοῖς ἁγίοις; den Kommentar liefert die Anweisung 14 $_{1-3}$, daß vor der Teilnahme am „Brotbrechen" Sündenbekenntnis und Versöhnung erforderlich sei. Wir sehen also, daß sich diese Sätze auf den Liturgen und die Gemeinde verteilen: dann werden wir geneigt sein, das „Hosianna dem Gotte Davids" — ich würde wegen des vorangehenden ἐλθέτω Χάρις doch lieber „dem Sohne Davids" lesen [1] — auch der Gemeinde zuzuschreiben: es ist doch ein Ruf, der typisch ist nicht für den Einzelnen, sondern für eine Mehrzahl (Mc. 11 $_{9}$ parr. Mt. 21 $_{15}$. Joh. 12 $_{13}$). Und mit diesem Ruf begrüßt die Gemeinde den nahenden Herrn.

Dann erhalten wir einen Dialog:

Liturg: Ἐλθέτω Χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος.
Gemeinde: Ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβίδ.
Liturg: Εἴ τις ἅγιός ἐστιν ἐρχέσθω· εἴ τις οὐκ ἔστιν, μετανοείτω. Μαραναθά.
Gemeinde: Ἀμήν.

Und vielleicht ist dadurch, daß wir hier etwas anderes vor uns haben als die Gebete von Liturgen, auch die Stellung als Nachtrag zum Hauptformular — denn das ist sie — veranlaßt. Über den Sinn der Feier gibt uns dies Responsorium klaren Aufschluß. Die Gemeinde ersehnt den Weltuntergang und die Parusie des Herrn [2]. Als Gemeinde der sündlosen Heiligen feiert sie dies „Brotbrechen", bei dem der Herr zugegen ist. Das geheimnisvolle μαραναθά ist hier in seiner Doppelbedeutung zu verstehen: es ist Bitte um die Parusie = ἔρχου κύριε Ἰησοῦ — wie die Apoc. 22 $_{20}$ interpretiert — und zugleich Bekenntnis zur (sakramentalen pneumatischen) Parusie bei der Gemeindefeier = ὁ κύριος ἦλθεν, wie es der Kopte

1) Die Lesart des Kopten οἴκῳ Δαβίδ ist auch schwierig: vgl. C. Schmidt Z. f. nt. Wiss. 24, 97 f.

2) Es ist χάρις wohl als alte Analogie zu λόγος, d. h. als Bezeichnung des Herrn zu fassen; vgl. die wie immer sorgfältig abgewogenen Darlegungen von F. J. Dölger Sol salutis [2] 206 ff., wo auch 198 ff. die Maranathafrage behandelt wird.

übersetzt[1]. Wenn wir noch hinzufügen, daß die ganze Eucharistiefeier als „Opfer“ bezeichnet und gewertet wird ($14_{1.2}$), so ist der Vorstellungsinhalt dieses hochaltertümlichen Rituals erschöpft. Das bedeutet: von einem Gedächtnis des Todes Jesu, von seinem Leib und Bundesblut, von der Erinnerung an das letzte Mahl in der Nacht des Verrates, ist keine Rede. Wir haben also einen Typ des Herrenmahls vor uns, der sich nicht auf jene bei Mc. und Paulus erhaltene Tradition bezieht.

Jetzt erinnern wir uns, daß die Analyse der Serapionsanaphora eine Wahrscheinlichkeit dafür ergeben hatte, daß der ihr zugrunde liegenden alten ägyptischen Liturgie ursprünglich die Einsetzungserzählung samt der auf ihr beruhenden Anamnese fehlte (s. S. 196). Und wir halten dazu die Tatsache, daß eine Variante des Didachegebetes um Vereinigung der Gemeinde (9_4) in derselben Serapionsliturgie[2] wie ein Rest aus alter Zeit inmitten des Mosaiks der später zugefügten Einsetzungsperikope enthalten war (s. o. S. 37. 195). Das bestärkt uns in der Annahme eines Zusammenhangs zwischen der altägyptischen Liturgie und der der Didache. Wir dürfen sagen: das, was dem von uns analytisch festgestellten ägyptischen Typ seinen von der Liturgie des Hippolyt abweichenden Charakter gibt, stammt aus der Didacheliturgie. Das Sanctus nebst seiner Einführung, welches Serapion im Gegensatz zu Hippolyt bereits hat, gehört, wie wir noch sehen werden, nicht zum alten Bestand.

XV

Wir haben unsere beiden ältesten typischen Liturgien, die des Hippolyt und die des Serapion, jede auf ihre Wurzel zu-

1) Ed. Meyer, Urspr. u. Anf. d. Christentums 3, 232 hält ‘Maranatha’ für das Schlußwort der Feier: aber dann müßten wir es von dem Vorhergehenden trennen, was mir bedenklich ist.

2) Daß es sich Const. Ap. VII 25, 3 auch findet, ist nicht wunderbar, denn das VII Buch beruht ja auf der Didache.

rückführen können. Die Keimzelle der ersten finden wir in der uns durch den Apostel bekannten Weise der paulinischen Gemeinden, die ägyptische Liturgie wurzelt mit ihren Eigenheiten in der Form der Didache. Nun bleibt uns als letzte Aufgabe der Versuch, die Entstehung dieser beiden Urgestalten zu erklären; daß wir dabei an jüdische Tischsitten anzuknüpfen haben, bedarf nach dem bereits Ausgeführten keiner besonderen Begründung mehr.

Vergleichen wir beide Formen miteinander, so können wir zunächst feststellen, daß in der einen wie in der anderen die eucharistische Feier mit einer gemeinsamen Mahlzeit der Gemeinde verbunden erscheint: sie ist ein Bestandteil, aber der vornehmste, der Höhepunkt dieses Mahles. Dabei zeigt die paulinische Form die älteren Züge: das Brotbrechen am Beginn, der Segensbecher am Ende, die Mahlzeit zur Sättigung mit Speise und Trank in der Mitte; das ist genau das Bild des jüdischen Feiermahles. In der Didache ist eine Verschiebung vorgenommen, indem der Becher auch an den Anfang gestellt und mit dem Brotbrechen verbunden ist: das weist bereits auf den Weg der späteren Entwicklung, wie wir sie in den Canones Hippolyti (s. S. 199) beobachten können, oder hängt mit der S. 208 behandelten späteren jüdischen Sitte zusammen. Bleiben wir einmal zunächst bei der Form und sehen von dem Gedankeninhalt ganz ab, so können wir noch einen bedeutsamen Schritt weiter gehen.

In der Apostelgeschichte heißt die eucharistische Gemeindefeier einfach κλάσις τοῦ ἄρτου „das Brotbrechen" (2_{42} 20_{11} vgl. 2_{46} κλῶντες κατ' οἶκον ἄρτον), und daß dies nicht eine Benennung a parte potiore ist, sondern daß wirklich nur Brot dabei gebrochen, nicht auch Wein getrunken wurde, ersehen wir aus 20_{11} (vgl. 27_{35}) und vor allem der Schilderung des Brotbrechens Jesu vor den Jüngern in Emmaus (Luc. 24_{30} vgl. $_{35}$).

Wir begegnen aber auch noch anderswo Spuren dieser Auffassung. In den klementinischen Homilien 14_{1} wird von Petrus berichtet, wie er „das Brot unter Danksagung brach,

Salz darauf legte[1], erst der Mutter davon gab und nach ihr uns, ihren Söhnen. Und so speisten wir gemeinsam mit ihr und lobten Gott". Da diese Handlung der Taufe der Mutter unmittelbar folgt, so kann an ihrem im strengen Sinne eucharistischen Charakter nicht gezweifelt werden[2]. Ebenso wird in den Actus Vercellenses des Petrus c. 5 ein Steuermann Theon getauft, dann steigen sie zu Schiff, und Petrus „nahm das Brot und dankte dem Herrn, daß er ihn seines Dienstes gewürdigt hätte". Er dankt ferner für eine Erscheinung des Herrn, der ihnen nach der Taufe den Friedensgruß geboten hatte, und fährt dann fort: „'Und so teile ich jenem in Deinem Namen Deine Eucharistie mit, auf daß er Dein vollkommener Diener sei, untadlig in Ewigkeit'. Als sie aber speisten und im Herrn fröhlich waren", erhob sich plötzlich ein günstiger Wind und führte sie nach Puteoli[3]. Da haben wir unverkennbar das κλάσαι ἄρτον μετ' ἀγαλλιάσεως der Apostelgeschichte (2_{46}). Eine Parallele dazu bringt der von C. Schmidt veröffentlichte koptische Papyrus[4] der Petrusakten am Schluß der Geschichte von der gelähmten Tochter des Petrus: „und preisend den Namen des Herrn Christi gab er ihnen allen von dem Brot, und als er es zerteilt hatte, stand er auf und ging in sein Haus".

In den Johannesakten[5] wird c. 106—110 ein Sonntagsgottesdienst geschildert. Zuerst kommt eine paränetische Predigt,

1) τὸν ἄρτον ἐπ' εὐχαριστίᾳ κλάσας καὶ ἐπιθεὶς ἅλας, τῇ μητρὶ πρῶτον ἐπέδωκεν καὶ μετ' αὐτὴν ἡμῖν τοῖς υἱοῖς αὐτῆς. καὶ οὕτως αὐτῇ συνειστιάθημεν καὶ τὸν θεὸν εὐλογήσαμεν. Vgl. εὐχαριστίαν κλάσας 11, 36.

2) Vgl. in demselben Clem. Homil. Diamartyria 4 (p. 5_{27} Lagarde): καὶ μετὰ τοῦτο ἄρτου καὶ ἅλατος μετὰ τοῦ παραδιδόντος μεταλαμβανέτω.

3) Acta apost. apocr. ed. Lipsius I 51 *et accepit panem Petrus et gratias egit domino . . . Sic itaque in tuo nomine eucharistiam tuam communico ei . . . Epulantibus autem illis et gaudentibus in domino subito* etc.

4) Die alten Petrusakten (Texte u. Unters. NF. IX 1) S. 10, Zeitschr. f. Kirchengesch. 43 (1924), 327.

5) Acta apost. apocr. II 1 p. 207 f. Bonnet.

die in ein Gebet des zum Tode schreitenden Apostels für die zurückbleibende Gemeinde ausklingt. Dann läßt sich Johannes Brot geben und spricht folgendes Dankgebet (εὐχαρίστησεν οὕτως):

> Welches Lob oder welches Opfer oder welchen Dank sollen wir beim Brechen dieses Brotes nennen als dich allein, Herr Jesus? Wir preisen deinen vom Vater genannten Namen; wir preisen deinen durch den Sohn genannten Namen; wir preisen deinen Eingang durch die Tür; wir preisen deine uns durch dich gezeigte Auferstehung. Wir preisen deinen Weg. Wir preisen deinen Samen, das Wort, die Gnade, den Glauben, das Salz, die unsagbare Perle, den Schatz, den Pflug, das Netz, die Größe, den um unsretwillen so genannten Menschensohn, den, der uns geschenkt hat die Wahrheit, die Ruhe, die Erkenntnis, die Macht, das Gebot, den Freimut, die Hoffnung, die Liebe, die Freiheit, die Zuflucht zu dir.
>
> Denn du allein, Herr, bist die Wurzel der Unsterblichkeit und der Quell der Unverweslichkeit und der Sitz der Äonen, all dies genannt um unsretwillen jetzt, auf daß wir dich damit anrufen und so deine Größe erkennen, die wir in dieser Zeit nicht schauen können, sondern die nur von Reinen geschaut wird allein in dem Bilde deines Menschenwesens.

Und er brach das Brot und gab uns allen davon und betete über jedem Bruder, daß er würdig sein möge der heiligsten Eucharistie.

Sehen wir von den theologischen Besonderheiten der Johannesakten ab, so können wir feststellen, daß dies Eucharistiegebet dem Typ der Didachegebete nahekommt: so mag einer der altchristlichen Propheten, von denen die Didache 10_6 redet, seine Danksagung gesprochen haben. Aber diese Gemeinde kennt nur Brot als Element.

Aber wenn wir feststellen, daß dies Eucharistiegebet der Johannesakten in seinem doxologischen Aufbau sowie dem Hinweis auf *χάρις* und *πίστις*, *ἀθανασία* und *ἀφθαρσία* der Didache nahesteht, so ist damit seine liturgische Beziehung nicht erschöpft. Es weist gleichzeitig in eine andere Richtung, die noch deutlicher wird, wenn wir die andere Beschreibung

einer Eucharistie hinzunehmen, welche die Johannesakten uns aufbewahrt haben. Nachdem der Apostel die Drusiana vom Tode erweckt hat und sodann über den gleichfalls auferweckten Fortunatus den Fluch gesprochen, betet er, nimmt ein Brot, bringt es zu dem Grab, um es zu brechen, und spricht (c. 85):

Δοξάζομέν σου τὸ ὄνομα τὸ ἐπιστρέφον ἡμᾶς ἐκ τῆς πλάνης καὶ ἀνηλεοῦς ἀπάτης.
δοξάζομέν σε τὸν παρ' ὀφθαλμοῖς δείξαντα ἡμῖν ἃ εἴδομεν.
μαρτυροῦμέν σου τῇ χρηστότητι ποικίλως φανείσῃ.
αἰνοῦμέν σου τὸ ἀγαθὸν ὄνομα.
⟨εὐχαριστοῦμέν σοι⟩ κύριε, ἐλέγξαντι τοὺς ὑπὸ σοῦ ἐλεγχομένους.
εὐχαριστοῦμέν σοι, κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὅτι πεπείσμεθα ⟨πεισμονὴν⟩ ἀμετάβολον οὖσαν.
εὐχαριστοῦμέν σοι τῷ χρῄσαντι φύσιν φύσεως σωζομένης.
εὐχαριστοῦμέν σοι τῷ τὴν ἀπαραίτητον ἡμῖν δεδωκότι ταύτην ⟨πίστιν⟩.
ὅτι σὺ μόνος καὶ νῦν καὶ ἀεί.
οἱ σοὶ δοῦλοι εὐχαριστοῦμέν σοι μετὰ προφάσεως συλλεγόμενοι καὶ ἀναλεγόμενοι, ἅγιε.

Nach diesem Gebet tritt Johannes wieder aus dem Grab heraus[1] „und teilt allen Brüdern von der Eucharistie des Herrn mit“.

Wir stellen zunächst fest, daß auch hier nur Brot als Element der Eucharistie genannt wird. Dann wenden wir uns zu dem Gebet und erkennen darin gleichfalls inhaltlich Verwandtschaft mit der Didache, insofern es reines Dankgebet von spiritualistischem Charakter ist. Aber zugleich tritt schärfer als bei dem vorigen zutage, daß es dem gleichen Typus angehört, den wir im Eucharistiegebet des Serapion (o. S. 150) kennen gelernt haben: ganz wie dort im ersten Teil sind lauter doxologische Prädikationen aneinander gereiht, die fast alle mit demselben Wort beginnen. Andrerseits sind die bei Serapion gehäuften Berührungen mit der hermetischen Formelsprache noch nicht zu bemerken. Unsere Gebete der Acta Johannis 85 und 109 stehen also in der Mitte zwischen der Didache und Serapion: das heißt, sie beweisen eine lebendige liturgische Tradition, die von jener ältesten Liturgie zu den ägyptischen

1) κοινωνήσας τοῖς ἀδελφοῖς πᾶσι τῆς τοῦ κυρίου εὐχαριστίας.

Formen des IV Jh. führt, und das ist sehr wichtig. Es bestätigt unsere Analyse, die bereits aus andern Gründen diesen Zusammenhang postuliert hatte.

In den Thomasakten finden wir gleichfalls mehrere Beispiele reiner Brotkommunion. Gundaphoros und Gad werden (c. 27) getauft[1], und bei anbrechender Tageshelle „brach der Apostel das Brot und ließ sie teilhaben an der Eucharistie Christi". An einem Sonntag in der Frühe segnet Thomas die Seinen (c. 29), wie es ihm der Herr in der Nacht befohlen hat[2] und legt ihnen die Hände auf. Dann „brach er das Brot der Eucharistie, gab ihnen davon und sprach: Es sei euch diese Eucharistia zum Erbarmen und Mitleid und nicht zum Gericht und zur Vergeltung. Und sie sprachen: Amen".

An andern Stellen ist außerdem noch der Wortlaut des Eucharistiegebets mitgeteilt. In c. 49—50 wird erzählt, wie im Anschluß an die „Versiegelung" d. h. die Taufe, die Eucharistie genossen wird. Der Diakon rückt einen Tisch zurecht und man stellt eine Bank dazu; dann deckt er ein Leinentuch über den Tisch und legt das Segensbrot (ἄρτον τῆς εὐλογίας) darauf. Der Apostel tritt nun heran und spricht:

Ἰησοῦ ὁ καταξιώσας ἡμᾶς τῆς εὐχαριστίας τοῦ σώματός σου τοῦ ἁγίου καὶ τοῦ αἵματος κοινωνῆσαι, ἰδοὺ τολμῶμεν προσέρχεσθαι τῇ σῇ εὐχαριστίᾳ καὶ ἐπικαλεῖσθαί σοῦ τὸ ἅγιον ὄνομα· ἐλθὲ καὶ κοινώνησον ἡμῖν.

καὶ ἤρξατο λέγειν[3]·

---

1) Acta apost. apocr. ed. Lipsius-Bonnet II 2 p. 143. Vgl. darüber Lipsius d. apokr. Apostelgesch. 1, 338 ff.

2) ἀναστὰς ὄρθρου εὐλογήσας πάντας μετὰ τὴν εὐχὴν (= dem Eucharistiegebet) καὶ διακονίαν (= der Kommunion!) ἄπελθε.

3) Ich gebe einfach den Text Bonnets (Acta ap. II 2, 166) und lasse die Varianten der beiden syrischen Übersetzungen (Wright Apocr. acts of the Apostles 1, 218 und Bedjan Acta mart. syr. 3, 53) ganz beiseite, da es hier auf den Wortlaut im Einzelnen nicht ankommt. Der sekundäre Charakter des Syrers ist deutlich, wenn er statt ἡ κοινωνία τοῦ ἄρρενος bietet τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Vgl. Lipsius d. apokr. Apostelgesch. 1, 314 ff.

Ἐλθὲ τὰ σπλάγχνα τὰ τέλεια.
ἐλθὲ ἡ κοινωνία τοῦ ἄρρενος.
ἐλθὲ ἡ ἐπισταμένη τὰ μυστήρια τοῦ ἐπιλέκτου.
ἐλθὲ ἡ κοινωνοῦσα ἐν πᾶσι τοῖς ἄθλοις τοῦ γενναίου ἀθλητοῦ.
ἐλθὲ ἡ ἡσυχία ἡ ἀποκαλύπτουσα τὰ μεγαλεῖα τοῦ παντὸς μεγέθους,
ἐλθὲ ἡ τὰ ἀπόκρυφα ἐκφαίνουσα καὶ τὰ ἀπόρρητα φανερὰ καθιστῶσα,
ἡ ἱερὰ περιστερὰ ἡ τοὺς διδύμους νεοσσοὺς γεννῶσα.
ἐλθὲ ἡ ἀπόκρυφος μήτηρ.
ἐλθὲ ἡ φανερὰ ἐν ταῖς πράξεσιν αὐτῆς
καὶ παρέχουσα χαρὰν καὶ ἀνάπαυσιν τοῖς συνημμένοις αὐτῇ.
ἐλθὲ καὶ κοινώνησον ἡμῖν ἐν ταύτῃ τῇ εὐχαριστίᾳ,
ἣν ποιοῦμεν ἐπὶ τῷ ὀνόματί σου,
καὶ τῇ ἀγάπῃ,
ᾗ συνήγμεθα ἐπὶ τῇ κλήσει σου.

Die Erzählung fährt fort: „So sprach er und ritzte das Brot kreuzförmig, brach es und hub an es zu verteilen. Und zuerst gab er dem Weibe und sprach: ‘Dies sei dir zur Vergebung der Sünden und Vergehungen und zum ewigen Leben’[1]. Und nach ihr gab er auch allen andern, die das Siegel empfangen hatten.“

Hier sehen wir deutlich die Mosaikarbeit an dem vorliegenden Texte: die Erzählung kennt nur eine Brotkommunion. Aber das erste Gebet gehört einem Ritus an, der Brot und Wein als Elemente benutzt und sie dem Leib und Blut des Herrn gleicht. Das in eine Epiklese des ὄνομα Jesu ausmündende Gebet dürfte ein wirkliches altes Eucharistiegebet sein. Seine Epiklese gehört einem noch in der mozarabischen, gallischen (o. S. 103. vgl. 113) und römischen (R § 14 *Veni sanctificator* etc.) nachklingenden, in den orientalischen Liturgien nicht mehr erhaltenen Typus an. Diesem Gebet folgt eine breit ausgeführte Epiklese des gleichen *Veni*-Typus, welche nicht aus gemeinkirchlichem Brauch entnommen, sondern sichtlich in gnostischer Atmosphäre neu gebildet ist. Der Zusammenhang dieser Epikleseform mit den analogen Beschwörungsgebeten des antiken Zaubers[2] ist augenscheinlich.

1) So richtig der Syrer, vgl. Lipsius apokr. Apostelgesch. 1, 339.

2) Z. B. P. Lond. I p. 116 n. 122_2 ἐλθέ μοι κύριε Ἑρμῆ etc. Vgl. Reitzenstein Poimandres 20.

In c. 133 wird uns nach der Erzählung von der Taufe des Siphor und der Seinen wiederum eine Brotkommunion geschildert: „Als sie getauft waren und die Kleider angelegt hatten, legte er Brot[1] auf den Tisch und sprach segnend (εὐλογῶν):

Ἄρτος[2] ζωῆς, ὃν οἱ ἐσθίοντες ἄφθαρτοι διαμείνωσιν·
ἄρτος ὁ κορεννὺς ψυχὰς πεινώσας τοῦ αὐτοῦ μακαρισμοῦ,
Σὺ εἶ ὁ καταξιώσας[3] δέξασθαι δωρεάν, ἵνα γένῃ ἡμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν,
καὶ οἱ ἐσθίοντές σε ἀθάνατοι γένωνται.
Ἐπιφημίζομέν[4] σοι[5] τὸ τῆς Μητρὸς ὄνομα,
ἀπορρήτου μυστηρίου ἀρχῶν τε καὶ ἐξουσιῶν κεκρυμμένων·
ἐπιφημίζομέν σοι[6] ὀνόματί σοῦ Ιησοῦ.
καὶ εἶπεν·
Ἐλθάτω[4] δύναμις εὐλογίας[7] καὶ ἐνιδρύσθω τῷ ἄρτῳ[8],
ἵνα πᾶσαι αἱ μεταλαμβάνουσαι ψυχαὶ ἀπὸ[9] τῶν ἁμαρτιῶν ἀπολούσωνται[10].

Und er brach es und gab es Siphoros und seinem Weibe und der Tochter."

In dem Geltungsbereich dieses Ritus konnte allein der Gedanke aufkommen, das Urbild der Eucharistie in der wunderbaren Speisung zu finden, bei der doch eben nur Brot gebrochen, nicht auch Wein getrunken wurde. Die ältesten römischen Katakombenbilder seit dem Beginn des II Jh.[11] bezeugen diese Typologie, und sie hat auch dem vierten Evangelisten den Anlaß gegeben, die Abendmahlspredigt Jesu Joh. 6_{27-58} an die Speisung der Fünftausend anzuschließen.

---

1) „und Wein" fügt der Syrer zu (aber nicht der Cod. Berolinensis). 2) ἄρτον *Cod.* 3) intransitiv *qui dignatus es.*

4) ἐπιφημίζομεν . . . ἐλθάτω: den Namen des Vaters verkünden wir über dir; den Namen des Sohnes verkünden wir über dir; den Namen des Geistes verkünden wir über dir; den erhabenen Namen, der vor jedem verborgen ist. Und er sprach: in deinem Namen' Jesu soll kommen *Syr.*

5) σε *Cod.* 6) σου *Cod.* 7) *add.* καὶ εὐχαριστίας *Syr.*

8) ὁ ἄρτος *Cod.* τῷ ἄρτῳ τούτῳ *Syr.* 9—10) erneuert werden und ihnen ihre Sünden erlassen werden *Syr.*

11) J. Wilpert Die Malereien der Katakomben Roms (1903) S. 285 ff.

Von hier aus erklärt sich auch die Tatsache, daß sich noch bis ins III Jh. in verschiedenen Gegenden die Sitte erhalten konnte, anstatt des Weines Wasser zu dem gesegneten Brot zu genießen[1]. Die Veranlassung dazu war meist die Abneigung gegen Weingenuß überhaupt oder wenigstens am frühen Morgen, aber ermöglicht wurde der Wechsel doch nur durch die Empfindung, daß die Eucharistie ihrem Wesen nach durch das Brot bedingt werde: ob und was man dazu trank, war nicht von einschneidender Bedeutung.

Eine gute Anschauung dieser Sitte geben wiederum die Thomasakten (c. 120 f.): Mygdonia wünscht, getauft zu werden, und verlangt von ihrer Amme „Brot und einen Becher[2] Wasser“[3]. Diese erklärt sich sofort bereit, „viele Brote und statt Wasser Fässer (μετρητὰς) Wein“ zu beschaffen, wird aber beschieden, daß nur ein einziges Brot, ein Becher Wasser[4] und Öl nötig sei. Mygdonia wird darauf mit Öl gesalbt, getauft, und „als sie getauft war und ihre Kleider angelegt hatte, brach der Apostel das Brot und nahm den Becher Wasser[4] und ließ sie teilhaben an den Mysterien Christi[5] und sprach: ‘Du hast das Siegel empfangen: erwirb dir das ewige Leben’. Und sofort erscholl von oben eine Stimme, die sprach: ‘Ja, Amen’“.

Die letzte Abendmahlsschilderung der Thomasakten (c. 158) redet auch von Brot und Becher, sagt aber nicht ausdrücklich, ob in ihm Wasser oder Wein war. Nach der ganzen aske-

1) Vgl. hierüber A. Harnack Texte u. Unters. VII 2, 115—144 Brot u. Wasser, die eucharist. Elemente bei Justin (1891) und das kritische Referat Jülichers über die ganze Kontroverse in den Theol. Abhandl. für C. Weizsäcker (1892) 217—250.

2) κρασίν = κρασίον begegnet auch sonst in dieser Bedeutung, vgl. Sophocles Lex. s. v.

3) Der Syrer hat dafür „Wein“ eingesetzt.

4) „Wasser“ läßt der Syrer aus.

5) ἄρτον κλάσας καὶ λαβὼν ποτήριον ὕδατος κοινωνὸν ἐποίησεν αὐτὴν τῶν τοῦ Χριστοῦ μυστηρίων καὶ εἶπεν· Ἐδέξω τὴν σφραγῖδα· κτίσαι σεαυτῇ ζωὴν αἰώνιον.

tischen Haltung der Akten[1] ist das erstere anzunehmen: jedenfalls darf diese Erzählung als Ergänzung der früheren nicht außer acht gelassen werden. Vazanes und seine Frauen werden getauft, und als sie aus dem Wasser gestiegen waren, nahm er Brot und einen Becher (ποτήριον) und segnete (εὐλόγησεν) und sprach:

Τὸ σῶμά σου τὸ ἅγιον τὸ ὑπὲρ ἡμῶν σταυρωθὲν ἐσθίομεν, καὶ τὸ αἷμά σου τὸ ὑπὲρ ἡμῶν εἰς σωτηρίαν ἐκχυθὲν πίνομεν· γένηται οὖν ἡμῖν τὸ σῶμά σου σωτηρία καὶ τὸ αἷμά σου εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.
Ἀντὶ δὲ τῆς χολῆς, ἧς ἔπιες δι' ἡμᾶς, περιαιρείσθω ἀφ' ἡμῶν ἡ τοῦ διαβόλου χολή·
ἀντὶ δὲ πτύσματος, οὗ διὰ τὴν ἡμῶν ἐδέξω ἀσθένειαν, δρόσον τῆς σῆς χρηστότητος κατάπεμψον·
ἀντὶ δὲ τοῦ ἀκανθίνου ἐκείνου στεφάνου στέφανον εἰς ἡμᾶς ἀμαράνθινον παράσχε·
ἀντὶ δὲ ἧς ἐνειλήθης σινδόνης τὴν ἀήττητόν σου ἡμᾶς ἔνδυσον δύναμιν·
ἀντὶ δὲ μνημείου καινοῦ καὶ ταφῆς ἀνακαινισμὸν τῆς ψυχῆς δεξώμεθα καὶ τοῦ σώματος.

„Und er brach das Brot und dankte (εὐχαριστήσας) und gab es dem Vazanes und den Frauen und sprach: 'Werde euch diese Eucharistie zu Heil und Freude und Gesundung eurer Seelen'. Und sie sprachen 'Amen' und eine Stimme erscholl, die sagte 'Amen: fürchtet euch nicht, glaubet nur'."

Das Gebet ist aus zwei Teilen zusammengesetzt: der zweite ('Ἀντὶ etc.) — der übrigens in einer Handschrift fehlt — ist matte Reflexion und läßt den liturgischen Klang vermissen. Der erste könnte der Liturgie entstammen als ein der Kommunion vorangehendes oder sie begleitendes Gebet. Das eigentliche Eucharistiegebet ist es nicht und soll es auch nicht sein: das spricht der Apostel erst beim Brotbrechen.

Die Eucharistiefeier mit Brot und Wasser kennen auch die Petrusakten[2]. Dasselbe wird von den Gemeinden der Mar-

1) Vgl. darüber Lipsius apokr. Apostelgesch. 1, 338 ff. Der Text von P. (Bonnet Acta Thomae 1883 p. 82 f.) ist besser als der Acta ap. apocr. II 2, 268 edierte. In cap. 36 p. 154$_3$ redet der griechische Text vom wahren Weinstock, der Syrer hat „Wasser des Lebens" dafür eingesetzt.

2) Actus Vercell. 2 *optulerunt autem sacrificium Paulo pane et aqua*, und dies wird als *eucharistia* bezeichnet. Acta apost. apocr. I 46.

cioniten berichtet [1], und wir hören es auch von Tatians Eukratiten [2] und anderen Sekten. Es ist ganz in der Ordnung, wenn Epiphanius [3] diese Sitte auch von den Ebioniten berichtet, denen er die Benutzung der Klementinen zuschreibt. Denn die Brotkommunion, die wir in jenen Schriften gefunden haben (oben S. 239 f.), ist im Wesen aufs engste mit dieser Brot- und Wasser-Eucharistie verwandt. Das wesentliche Element ist das Brot. So ist es auch verständlich, wenn Pionius im Gefängnis „heiliges Brot und Wasser" genießt, d. h. Eucharistiebrot, das ihm aus der Kirche ins Gefängnis gebracht ist und das er in seinen Wasserkrug taucht, wie Jülicher [4] zutreffend erklärt. Man wird überhaupt den Abwesenden meist nur das geweihte Brot, nicht auch den Wein, ins Haus getragen haben [5] — eben weil das Brot das Wesentliche ist. Aus Cyprians vielbehandelter epist. 63 erfahren wir, daß die Wasserkommunion in der Morgenfrühe im Afrika des III Jh. noch reichlich verbreitet war. Vermutlich werden wir auch die vereinzelt bezeugte Sitte, neben dem Brot Käse zu opfern [6], analog zu beurteilen haben.

Aus dieser relativen Gleichgültigkeit gegen das zweite Element der Eucharistie erklärt es sich auch, daß von Ägypten aus sich über Rom und Afrika die Sitte verbreiten konnte, den Neugetauften außer dem Brot drei Becher mit Wasser, mit Milch und Honig, und mit Wein zu reichen [7].

---

1) Epiph. haer. $42,3_3$. v. Harnack Marcion² 144. 365*.

2) Epiph. haer. $47,1_7$; vgl. auch haer. $61,1_2$ und Holls Anmerkungen zu den Stellen. Clem. Strom. I 96_1.

3) Epiph. haer. $30,16_1$.

4) Acta Pionii 3. Jülicher in Theol. Abh. f. Weizsäcker 227.

5) Justin Apol. I 65 καὶ τοῖς οὐ παροῦσιν ἀποφέρουσι.

6) Epiph. haer. $49,2_6$. Filastr. 74. Holl stellt mit Recht die Käsekommunion der Perpetua dazu: Acta Perpetuae et Felic. 4. Timotheus v. Konstantinopel in VI Jh. bringt sie mit den Marcioniten zusammen. Vgl. v. Harnack Marcion² 381*.

7) Hippolyts KO. p. 111 ff. Hauler, H. Usener Milch u. Honig, Rhein. Museum 57 (1902) 177—195 = Kl. Schriften 4, 398—417.

Aus alledem lernen wir für die älteste Gestaltung dieses Eucharistietyps, daß es eine Form der Feier gab, die nur eine Brotweihe kannte und vom Weinsegen nichts wußte. Dieses Herrenmahl, das uns die Apostelgeschichte, die Klementinen und die Petrusakten (o. S. 240) schildern, begann mit dem Brotbrechen und der Kommunion der gebrochenen Stücke: daran schloß sich eine gemeinsame Mahlzeit der froh gestimmten Gemeinde. Damit ist gesagt, *daß uns in der Agapenordnung Hippolyts* (o. S. 197 f.) *genau der Ritus dieser ältesten Eucharistie erhalten ist*. Wenn sie im Text der Kirchenordnung selbst[1] als „Herrenmahl" bezeichnet wird, so ist das der alte, echte und ihr von Anfang an zukommende Name.

Wohl durch Einwirkung des paulinischen Typs oder der üblichen jüdischen Sitte trat zum Brot dann der Becher, der in der Regel mit Wein gefüllt wurde. So entwickelte sich die in der Didache vorliegende Form. Aber man konnte ihn auch mit Wasser füllen, wenn man Ursache hatte, den Wein zu meiden; konnte auch Milch und Honig hineingießen, wenn man die Symbolik der Neugeburt darstellen wollte. Und aus der paulinischen Feier trat auch das Gedenken an des Herrn Tod, welches diesem Typ von Hause aus völlig fremd war, mit allen weiteren Folgegedanken hinzu und trug dazu bei, die ursprünglich so scharfen Grenzen zwischen beiden Formen zu verwischen.

XVI

Wir stehen am Ende unserer analytischen Arbeit und können nun den Versuch wagen, den Verlauf der Entwicklung zu rekonstruieren.

Die Jerusalemer Urgemeinde schließt sich zu einer Einheit zusammen, nachdem sie erfahren hat, daß der Herr wirklich lebt und nicht im Tode geblieben ist. Und wie es in den

---

1) ed. Hauler p. 113_5 *in cena dominica.*

sonnigen Zeiten der Wanderung durch Galiläa gewesen war, so wurde es wieder: als jüdische „Chabura“ scharte man sich zum gemeinsamen Mahl um den Meister. Man setzte die alte „Tischgemeinschaft“ (κοινωνία), die unter dem „historischen“ Jesus begonnen hatte, mit dem Erhöhten fort. Einer aus der Runde sprach für ihn den Brotsegen, dann brach er das Brot und verteilte es; und das Mahl hub an: einfach waren die Speisen; man trank Wasser, ganz selten wohl einmal Wein — auf jenen Wanderungen durchs Land hatte man vom Meister gelernt sich zu begnügen. Nicht einmal einen „Segensbecher“ trank man zum Schluß in die Runde. Genau so war's einst gewesen, als der Herr noch leibhaftig am Tische vorsaß. Jetzt war er „im Geiste“ bei den Seinen, denn wo zwei oder drei versammelt waren „in seinem Namen“, da war er mitten unter ihnen (Mt. 18 $_{20}$). Und bald, das glaubte die Gemeinde mit elementarer Kraft, würde er wiederkommen, in den Wolken des Himmels wie Daniels Menschensohn, und das messianische Reich auf Erden errichten. Dieser Glaube machte fröhlich, „mit Jauchzen“ wurde das Mahl gefeiert, und als Antwort auf das „Maranatha“, „komm, Herr Jesu“ des Vorbeters klang das Hosianna der Tafelrunde dem Ersehnten entgegen.

An diesen einfachen Kern setzen sich weitere Vorstellungen an, die sich zum Teil aus hellenistischem Empfinden herleiten, was in diesem Zusammenhang nur ausdrücken soll, daß sie der alttestamentlichen wie der talmudischen Religion fremd sind. Hatte Jesus ein von Haß freies Herz gefordert, wenn man mit einer Opfergabe vor Gott im Tempel treten wollte (Mt. 5 $_{23.24}$), so wird diese Forderung jetzt für die Teilnahme am Herrenmahl aufgestellt: denn die Feier gilt als „Opfer“. Aber diese letztere Anschauung ist unjüdisch. Doch ist sie früh in der Gemeinde aufgekommen, schon zur Zeit, als der Tempel noch stand — denn Paulus kennt sie bereits — aber schwerlich in der Jerusalemer Urgemeinde, wo man an jüdischer Sitte festhielt und den Tempel besuchte (Act. 3 $_{11}$ 5 $_{12}$ 21 $_{26}$). Wer an die Stelle des Tempelopfers ein anderes setzt,

muß sich schon ganz vom korrekten Judentum gelöst haben: das ist nur auf hellenistischem Boden möglich gewesen. Sobald aber das Mahl auf Grund naheliegender Analogien als Opfermahl gefaßt wurde, war einer Fülle von weiteren Vorstellungen das Tor geöffnet. Dem Opfer wurde analog dem alttestamentlichen Vorbild sühnende Kraft zugeschrieben, und man nahm daran teil „zur Vergebung der Sünden“ (o. S. 214). Die Elemente erschienen als „heilige“ Speise pneumatischer Art: in ihnen wohnte der „Name“, die Kraft des Herrn, die beim Genuß auf den überging, der sich ihr „heilig“ nahte, und in ihm vor allem Unverweslichkeit, Unsterblichkeit, ewiges Leben wirkte.

Neben diesem Typus der Urgemeinde steht schon in frühester Zeit ein zweiter, den wir aus den Briefen des Paulus — also um 50 — kennen lernen und der auf eine alte, auch dem Markusevangelium vorliegende Überlieferung zurückgreift. Da ist das Abendmahl nicht die Fortsetzung der täglichen Tischgemeinschaft des Jüngerkreises mit dem Herrn, sondern es knüpft nur an eine einzige, die letzte dieser Mahlzeiten an. Diese, und nur diese, wird von der Gemeinde wiederholt, und so ist das Herrenmahl eine Gedächtnisfeier des Todes Christi. Denn in jener Nacht hat er das Brot, das er zu Beginn des Mahles brach, und den Wein, den er zum Abschluß segnete, als Gleichnis seines bald im Tode brechenden Leibes, seines dahinströmenden Blutes bezeichnet: und zugleich angedeutet, daß er als Opfertier für das Volk sterben und dadurch den vom Propheten verkündeten „neuen Bund“ besiegeln werde. Dieser Todesweissagung und ihrer Erfüllung gedenkt bei der Nachbildung jenes Mahles die Gemeinde: aber sie verkündet mit dem Tode zugleich die Auferstehung und die in naher Zukunft erwartete Parusie des Herrn.

Auch hier können wir früh einsetzende Weiterbildungen beobachten. Das Mahl wird als Analogon hellenistischer Gedächtnismahle an große Tote, Stifter religiöser Gemeinschaften, es wird aber auch als Opfermahl empfunden, in dessen Ele-

menten himmlische Kräfte wohnen, die dem Guten zum Heile, dem Unwürdigen zum Verderben gereichen. Das Gleichniswort Jesu wird zur pneumatischen Realität: die Gläubigen genießen den Leib des Herrn und werden dadurch ein Leib mit dem Herrn und untereinander, es entsteht das Corpus mysticum der Gemeinde. Die einfache Tischgemeinschaft der Urzeit wird zur mystischen κοινωνία. Die Elemente werden Träger des Pneuma, das in feierlichem Gebet in sie hineingerufen wird, damit es seine mystisch einigende Wirkung an der Gemeinde vollbringe und sie mit heiligem Geiste fülle: und „der Herr ist das Pneuma“ (II Cor. 3 $_{17}$).

Die beiden Urtypen lassen sich demnach in ihrem Unterschied kurz so charakterisieren: auf der einen Seite Fortsetzung der Tischgemeinschaft mit dem Herrn, durch Brotbrechen am Anfang der Mahlzeit bezeichnet; auf der anderen Erinnerung an das letzte Mahl und dadurch an den Tod des Herrn, mit Brotbrechen am Anfang, Weinbecher am Ende als den Bildern von Leib und Blut Christi. Das eschatologische Moment der Parusieerwartung ist beiden gemeinsam. Es erhebt sich die letzte Frage, ob beide gleich alt und ursprünglich sind oder ob einer aus dem anderen hervorgegangen ist.

Man kann vermutungsweise konstruieren, indem man den Jerusalemer Typ, wie ich ihn nennen will, zugrunde legt, weil er als der einfachere erscheint. Die Zufügung des Bechers läßt sich aus der Sitte jüdischer Mahlzeiten, die sich nicht auf dürftigste Armut beschränkten, leicht erklären. Aber auch bei größter Anstrengung der Phantasie bleibt der Übergang zum Todesgedächtnis, von der Nachbildung des täglichen Mahles der Jünger mit dem Meister zu der jenes einen und letzten ein Sprung. Der Kern des „paulinischen“ Typs ist die Gleichung „Dies ist mein Leib“. Wer dies Wort aus der liturgischen Entwicklung einleuchtend erklären kann, soll das Recht haben, es Jesu abzusprechen und die bei Markus und Paulus vorliegende Tradition als „ätiologische Kultlegende“ zu werten, die nichts anderes wäre als der Niederschlag kultischer Forderungen

der späteren Zeit. Das analoge Weinwort kann man ohne Mühe aus dem Brotwort als Parallelbildung ableiten, und wir haben gesehen, daß es als Gleichnis nicht anschaulich ist: das spräche für seine spätere Erfindung. Die Auffassung des Blutes als „Bundesblut“ ließe sich aus der unabhängig vom Abendmahl bezeugten (I Cor. 5_7 Röm. 5_8 Eph. 5_2 Hebr. 10_{12}) Vorstellung vom Opfercharakter des Todes Jesu erklären. Und da die Jerusalemer Form den Weinbecher nicht kennt, würde auf diese Weise auch die Entstehung des paulinischen Typs durch die Annahme einer weinlosen Vorstufe erleichtert werden, die auch nur das Brotbrechen kannte und daran das Gleichnis vom Leibe knüpfte.

Aber die grundlegende Forderung ist — soweit ich zu sehen vermag — unerfüllbar. Von der Feier der Jerusalemer Urgemeinde führt keine Brücke zu dem Gleichniswort vom Brot und Leib: es bleibt ein selbständiger und nicht ableitbarer Faktor. Mit anderen Worten: die Überlieferung von Jesu letztem Mahl und dem dabei gesprochenen Todesgleichnis ist als gegebene Tatsache einer historisch zuverlässigen Tradition anzuerkennen. Sie gehört zu den alten Quadern, aus denen der Bau der Passionsgeschichte zusammengefügt wurde, und hatte ursprünglich zum Kultakt des Herrenmahles keine Beziehungen. Möglich — aber alles andere als sicher oder auch nur wahrscheinlich — bliebe höchstens, daß das Wort vom Wein und vom Bundesblut spätere liturgisch-theologische Weiterbildung wäre.

Mit dieser Erkenntnis verschiebt sich unser Problem. Wir fragen nun: hat sich schon im Jerusalemer Jüngerkreis neben dem unbestreitbar von ihm geübten Brauch des „Brotbrechens“ noch eine zweite Form entwickelt, welche an jene Erinnerung vom letzten Mahl anknüpfte und es als Todesgedächtnis beging? Nichts spricht für diese Annahme. Vielmehr finden wir diesen zweiten Typ zuerst nur in den paulinischen Gemeinden, und er ist auf hellenistischem Gebiet weitergebildet und hat zusammen mit dem Heidenchristentum schließlich den

vollen Sieg davongetragen, während die Reste des ersten Typus uns vorzugsweise in der Einflußsphäre des Judenchristentums begegnen. Die einzige Kirchenprovinz, in der wir noch relativ spät greifbare Spuren des ersten Typs antreffen — wenngleich sie vom andern überwuchert sind — ist Ägypten: das heißt, das Land, welches Paulus nicht besucht hat, in dem es also auch keine paulinischen Gemeinden gab.

Daß Paulus diesen zweiten Typ für den allein maßgebenden hält und ihn in seinen Gemeinden verbreitet, geht aus I Cor. 11 $_{23}$ hervor: und zwar hat er ihn den Korinthern schon bei der Bekehrung gebracht (ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν), trägt ihn also nicht etwa in seinem Briefe zum ersten Mal in Abwehr eines bei ihnen bis dahin üblichen andern Typs vor. Aber es könnte sein, daß dieser andere Typ nachträglich von judenchristlicher Seite in die Gemeinde hineingetragen wäre, um den paulinischen zu verdrängen. Man kann dagegen einwenden, daß Paulus sich dann deutlicher ausdrücken müßte. Für eine solche Annahme spricht außer dem Vorhandensein einer Petruspartei in Korinth, die doch wohl auch jerusalemische Sitten pflegte, die Betonung, mit der Paulus seine Lehre vorträgt und zum Schluß daraus die Folgerung zieht, daß er alle gerügten Uebelstände in dem Ausdruck μὴ διακρίνειν τὸ σῶμα zusammenzieht. Wenn die Korinther zum Jerusalemer Brauch übergegangen waren, hatten sie freilich auch die Vorstellung vom Genuß des Leibes Christi abgeschafft: das gesegnete Brot war ihnen kein σῶμα mehr, und sie genossen es wie gewöhnliche Speise. Da mußten freilich die feierlich ernsten Worte des Apostels sie wieder zurückrufen zum Gedächtnis des Todes Jesu, zum Bewußtsein dessen, was sie genossen. So verstanden, wirken die Worte des Paulus mit doppelter Wucht — und das spricht für die Hypothese: mehr ist's freilich nicht und kann es nicht sein.

Und woher hat nun der Apostel seine an jenes letzte Mahl und das Todesgleichnis anknüpfende Abendmahlauffassung? Woher stammt dieser zweite, vom Jerusalemer abweichende Typ? „Vom Herrn habe ich's überkommen“ sagt

Paulus (11 $_{23}$): der Erhöhte selbst hat's ihm offenbart[1]. Wir dürfen ihn, auch wenn wir historische Forschung treiben, ruhig beim Wort nehmen. Die Erzählung vom letzten Mahl Jesu kennt er aus der Gemeindetradition, wie sie uns auch bei Markus vorliegt. Aber das wesentliche Verständnis dieser Geschichte hat ihm der Herr offenbart, nämlich daß sie das Vorbild des Herrenmahles der Gemeinde sei und zum Gedächtnis Jesu immer wiederholt werden müsse. Die für den paulinischen Text charakteristischen, bei Markus fehlenden, liturgischen Worte τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν formulieren die entscheidende Offenbarung, welche den neuen Typus des Herrenmahls über den jerusalemischen hinaushob; κατὰ ἄνθρωπον gesprochen, heißt das: Paulus ist der Schöpfer des zweiten Typus des Herrenmahles[2].

1) G. Kittel in seinem übrigens sehr beherzigenswerten Buch Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums und das Urchristentum (1926) bestreitet S. 63 f. die 'mystische' Deutung von I Cor. 11 $_{28}$ und meint, Paulus stelle sich damit einfach in die Traditionsreihe. Die rabbinischen Traditionsketten sind mir längst bekannt: sie beweisen hier gar nichts. Wo steht im Talmud „Rabbi Akiba empfing von Jeja und überlieferte es Rabbi Meïr"? Das allein wäre ein Beleg für Kittels Deutung — und die Möglichkeit dieser Redeform bezweifle ich eben.

2) Lange habe ich geglaubt, mit der üblichen Annahme auskommen zu können, daß Paulus auch in seiner Auffassung des Herrenmahles einer ihm bereits vorliegenden Gemeindetradition folge (z. B. J. Weiss I Cor. S. 286): in einer mündlichen Besprechung der Frage hat mir das E. Hirsch jüngst bestritten und Paulus als den Schöpfer dieses Typs bezeichnet. Jetzt bei der Einzelarbeit ersehe ich aus der oben S. 253 geschilderten Größe der Kluft, daß dies Urteil richtig ist. Wenn nicht Paulus diesen Typ schuf — wo ist denn in der Urkirche der Gewaltige, der gegen die Autorität der Jerusalemer Urgemeinde ihrem heiligen Mahl einen neuen und tiefer in Jesus hineinführenden Sinn gab? Gewiß hat Paulus kein sakramentales Interesse: das habe ich stets betont. Aber das „Sakramentale" war in der hellenistischen Gemeinde längst da: was Paulus hier neu bringt, ist die Richtung auf Jesu Sühnetod, und das ist gut paulinisch. Schließlich gewinnt bei dieser Annahme das παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου den oben ausgesprochenen und, wie mir scheint, recht einleuchtenden Sinn.

XVII

Es bleibt uns nun noch die Aufgabe, die Entwicklung beider Typen und damit in großen Zügen die Ausbildung der Abendmahlsliturgie zu charakterisieren.

Früh bereits hat die Jerusalemer Form zum Brotbrechen am Beginn das Trinken des Segensbechers am Ende der Mahlzeit gefügt; vermutlich unter Einwirkung der jüdischen Tischsitte. Wenn man dann den Becher zum Brot an den Anfang stellte, so war die Gestalt erreicht, welche uns in der Didache vorliegt. Die Umstellung des Bechers ist wohl schon eine Einrichtung des paulinischen Typus. Denn bereits aus den Worten des Paulus I Cor. 11_{23-27} ist klar das Bestreben ersichtlich, den sakralen Genuß von Brot und Wein von dem halb profanen Teil der Mahlzeit zu sondern. Paulus legt diese Trennung noch in das Bewußtsein des Einzelnen: er muß „den Leib unterscheiden". Es war nur eine Frage der Zeit, wann man auch äußerlich im Ritus den Akt der Eucharistie zu einer einheitlichen Handlung zusammenzog. Und daraus ergab sich die weitere Folge, daß statt der früheren zwei Gebete jetzt ein einziges Eucharistiegebet, das in die Stiftungserzählung ausmündete, das Brotbrechen und das Trinken des Segensbechers einleitete. Der Inhalt dieses Gebetes war, dem neuen durch Paulus gegebenen Richtpunkt entsprechend, Dank für das, was Gott seiner Gemeinde durch Jesus Christus geschenkt hat. Ihr Wortlaut war sicherlich anfangs in weitestem Maße frei — den Propheten stand zu, nach ihrem Willen zu beten (Did. 10_6) — wird sich aber später in verschiedenen Formen gefestigt haben. Das ausgeführte Beispiel dieser Entwicklungsstufe bildet, wie wir gesehen haben, noch um 200 die Hippolytische Liturgie. Keinen Einfluß auf die liturgische Gestaltung hat die bei den Synoptikern bereits durchgedrungene Deutung jenes letzten Mahles Jesu auf ein Passahmahl gehabt.

Diese paulinische Form hat sich schnell durchgesetzt. Wir können sie überall da feststellen, wo vom Genuß des Leibes und Blutes Christi oder vom Gedächtnis an seinen Tod ge-

sprochen wird, also sowohl bei Ignatius wie in der neu gefundenen Epistula apostolorum. Und bei diesen beiden Zeugen ist die Eucharistie noch mit dem Gemeindemahl, der Agape, wie man es jetzt nennt, verbunden[1]. In der Formel, daß das gebrochene Brot sei ein φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός, haben wir schwerlich ein Theologumenon des Ignatius, sondern ein Zitat aus der antiochenischen Liturgie[2] zu sehen. Und im Martyrium des Polykarp[3] ist ein Bruchstück des Eucharistiegebetes von Smyrna in leichter Abwandlung erhalten.

Von entscheidendem Einfluß auf die Ausgestaltung der Liturgie wurde die Abtrennung der Eucharistie von der Agape und ihre Verlegung in den Morgengottesdienst. Dieser Schritt war durch die paulinische Auffassung innerlich begründet und in der Zusammenlegung der beiden eucharistischen Akte be-

1) Bei Ignatius Rom. 7_8 Smyrn. 6—8 kann man das wohl aus dem Gebrauch von ἀγάπη und ἀγαπᾶν (Sm. 7_1) im Zusammenhang mit der Eucharistie schließen. In der Epist. Apost. c. 15 heißt es ὅταν δὲ ἐκτελέσητε τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν καὶ τὴν ἀγάπην (ed. C. Schmidt TU. 43, 55; ed. Duensing Kl. Texte 152, 14; der Äthiope setzt das „Gedächtnis" hinter die „Agape", nach äthiopischem Ritus s. o. S. 200). Ἀγάπη heißt die Mahlzeit, weil sie eine Betätigung christlicher Liebe ist; die armen Gemeindeglieder werden umsonst gespeist: das sieht man schon aus I Cor. 11. Oesterleys Ableitung von חבורה (The Jewish Background p. 204) ist unmöglich.

2) Ign. Eph. 20_2. In der Anaphora des Serapion 13_{15} (o. S. 76) heißt die Eucharistie φάρμακον ζωῆς; das begegnet auch in Gallien (o. S. 96), und in der noch nicht edierten Liturgie eines Berliner Papyrus lesen wir, die Eucharistie möge dienen εἰς φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτον ζωῆς ὑπὲρ τοῦ μὴ ἅπαντα ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν σοὶ διὰ τοῦ ἠγαπημένου σου παιδός. Man wird das für ein Ignatiuszitat halten wollen: aber seit wann zitieren die Liturgien Kirchenväter? Sollte nicht eine liturgische Tradition beide Texte verbinden?

3) Mart. Polyc. 14. Vgl. die Einzelheiten bei Lietzmann Z. f. wiss. Theol. 54, 56—61. Daß bereits A. Robinson im Expositor 1899 p. 63 ff. (vgl. jetzt Journal of Theol. Stud. 21, 97 ff. 24, 141 ff.) und v. d. Goltz Das Gebet 238 ff. darauf hingewiesen hatten, war mir damals entgangen.

reits vorbereitet. Zur Notwendigkeit mußte er werden, wenn die Gemeinde wuchs, und die gemeinsamen Mahlzeiten nicht mehr alle Mitglieder umfassen konnten, sondern zu gelegentlichen Einzelveranstaltungen kleinerer Gruppen wurden. Schon zur Zeit des Ignatius beginnt der Kampf des Bischofs gegen die Sonderfeiern der mit Eucharistie verbundenen Agape (Smyrn. 8, Magn. 7, Trall. 7), und er hat sich bis ins IV Jh. fortgesetzt, wie die Synode von Laodicea c. 58 bezeugt. Wenn die Eucharistie mit steigendem Nachdruck als das Opfer der Gemeinde und als Höhepunkt des Kultus angesehen wurde, mußte sie auch mit dem andern Höhepunkt, dem Wortgottesdienst, zu einer Einheit verbunden werden. Zur Zeit Justins, also um 150, ist in Rom bereits die Verbindung vollzogen: er schildert uns (Apol. I 61. 65—67) den sonntäglichen Gottesdienst der Gemeinde als eine zusammenhängende Feier, in welcher die Eucharistie unmittelbar auf den aus Bibellesung, Predigt und Gebet bestehenden Gottesdienst folgt. Daß dieser einfach aus der Synagoge übernommen ist, darf als feststehend angenommen werden [1]. Schriftlesung und Auslegung folgt dort der Rezitation des Morgengebets am Sabbath: die Verbindung mit dieser, von den Christen natürlich auf den Sonntag verlegten, Morgenfeier hat zwangsläufig die Eucharistie vom Abend auf den Morgen gezogen [2].

Diese Berührung mit dem Erbe der Synagoge hat im Laufe der Zeit die Eingliederung des zur Morgentefilla gehörigen jüdischen Preis- und Dankgebets und seines Ab-

1) Vgl. A. Baumstark Vom geschichtlichen Werden der Liturgie (Ecclesia orans X 1923) 15 ff., wo außer einer vorzüglich orientierenden Darstellung auch S. 141 f. ausgiebige Literaturnachweise gegeben sind.

2) H. Usener hat mir oft mündlich dargelegt, diese Verschiebung hänge mit der griechischen Sitte zusammen, den Himmelsgöttern bei steigender Sonne zu opfern (vgl. F. Stengel Griech. Kultusaltertümer [3] 149 f.): so habe man auch das christliche Opfer auf den Morgen gelegt. Möglich, daß das mitgewirkt hat — entscheidend ist es schwerlich gewesen.

schlusses durch das Dreimalheilig in die Abendmahlsliturgie zur Folge gehabt. Bekannt ist dies Gebet samt dem Sanctus in der römischen Christengemeinde bereits zur Zeit des Clemens[1], also gegen Ende des I Jh.: aber es hat noch keine Verbindung mit der Eucharistiefeier. Dagegen weiß Justin (dial. 41) bereits von einem Eucharistiegebet, in welchem Gott dafür gedankt wird, „daß er die Welt geschaffen hat, samt allem, was darinnen ist, um des Menschen willen, und daß er uns von unsrer angeborenen Bosheit befreit hat und die Geistermächte völlig ihrer Macht entkleidet hat durch Jesus, der nach seinem Ratschluß litt". So sichtlich hier im zweiten Teil der Tenor der Hippolytischen Praefatio zu erkennen ist, so deutlich ist auch im ersten die Anspielung auf das jüdische Dankgebet (s. oben S. 123 ff.): es ist also bereits in die eucharistische Liturgie aufgenommen; vielleicht nur teilweise und ohne das Sanctus, von dessen Gesang Justin da, wo man es erwarten würde (Apol. I 65 $_3$), nichts sagt: das wird aber bald gefolgt sein. Indessen hat sich dieser Prozeß auch in Rom nicht überall gleichmäßig vollzogen: es blieben — wohl nach Belieben des einzelnen Celebranten oder der einzelnen Kirchgemeinde — auch Formulare ohne diesen jüdischen Einschlag in Gebrauch, und so konnte es kommen, daß Hippolyt in der Kirchenordnung für seine Gemeinde das alte Ritual[2] beibehielt und dadurch der Nachwelt aufbewahrt hat.

Mit der Verlegung der Eucharistie in den Morgengottesdienst war der alten Agapenfeier ihre kultische zentrale Bedeutung genommen. In manchen Gegenden hat sich die eucharistische Agape trotzdem als eine Art Nebengottesdienst

---

1) I Clem. 33—34 (34 $_6$ das Sanctus), vgl. 59—65. Zum Ganzen s. P. Drews Unters. über d. Clement. Liturgie 1906, 12 ff.

2) A. Baumstark hat den Zusammenhang zwischen dem Fehlen des Sanctus und der alten Agapenliturgie richtig erkannt, will aber trotzdem in Hippolyts Formular nur eine absolute Regelwidrigkeit, nicht das Rudiment einer älteren Ordnung sehen: Jahrb. f. Liturgiewiss. 3, 32. Gesch. Werden d. Lit. 18.

erhalten: so mehrfach in Afrika[1], wo wir neben der Frühmesse von eucharistischen Feiern hören, die gegen Abend abgehalten werden und mit einer Mahlzeit verbunden sind. An den meisten Orten jedoch verlor die Agape ihren eucharistisch-sakramentalen Charakter und wurde — wenigstens im Ritus — wieder, was sie einst gewesen war, eine durch Gebet und Brotbrechen eingeleitete kultische Mahlzeit kleinerer Kreise. Das war auch in Rom der Fall: und diese Reduktion auf die alte Form hat es ermöglicht, daß uns die Hippolytische Kirchenordnung in ihren Vorschriften für die Agape die alten Kultformen des Jerusalemer Brotbrechens zeigt. So ist durch Hippolyts archaïstische Richtung das für uns so wertvolle Resultat erzielt worden, daß uns sein Werk beide Eucharistietypen der Urkirche in ziemlich reiner Ausprägung kennen lehrt.

Ein bedeutsames Weiterleben hat der Jerusalemer Urtypus unseres Wissens nur in Ägypten gehabt. Daß er auch schon früh mit hellenistischen Vorstellungen verbunden wurde, hat uns die Liturgie der Didache gelehrt, zeigt sich auch in mannigfaltigen Formen in den apokryphen Apostelgeschichten; auch Einwirkungen des paulinischen Typs sind unvermeidlich gewesen. Daß dieser für die Vorstellungen vom Wesen der Eucharistie schon bei Clemens und Origenes maßgebend ist, dürfte feststehen. Ob aber schon die Einfügung des jüdischen Dankgebetes mit dem Trishagion in die eucharistische Liturgie stattgefunden hat, läßt sich nicht mit Sicherheit ausmachen[2]. In

---

1) Cypr. ep. 63, 16 *etsi mane aqua sola offerri videtur, tamen, cum ad cenandum venimus, mixtum calicem offerimus.* Es ist bezeichnend und bestätigt die oben vorgetragene Konstruktion, daß Cyprian kritisierend entgegnet: *sed cum cenamus, ad convivium nostrum plebem convocare non possumus, ut sacramenti veritatem* (die also jenen Abendfeiern nicht abgestritten wird!) *fraternitate omni praesente celebremus.*

2) F. Probst Liturgie der 3 ersten Jh. 1870, 135 ff. hat das Material fleißig zusammengestellt, aber ist vielfach zu schnell in seinen Schlüssen: er hatte freilich auch nicht unsere Fragestellung.

der Serapionsliturgie ist jedenfalls trotz des eingefügten Sanctus der alte Typ des der Didache nahestehenden Eucharistiegebets noch hinter den mystischen Formeln zu spüren, und man kann deutlich erkennen, wie nach der Epiklese der paulinische Teil der Liturgie angehängt ist. Zugleich ist aber an dem Formular das Charakteristikum der ägyptischen Liturgiegeschichte bereits stufenweise abzulesen, nämlich das bis zur Markusliturgie und ihren Ausläufern in immer neuen Wellen sich geltend machende Eindringen syrisch-byzantinischer Formen, denen schließlich das Ursprüngliche bis auf einen mikroskopischen Rest zum Opfer gefallen ist.

Das von uns angenommene hohe Alter und die autoritative Bedeutung der Hippolytischen Liturgie, d. h. ihres Schemas und zum Teil auch ihres Wortlautes, zeigt sich im Verlauf der Geschichte an dem entscheidenden Einfluß, den sie ausgeübt hat: sie ist das Modell für alle uns sonst noch bekannten Liturgien bis auf den heutigen Tag. Auf ihr baut sich die antiochenische Liturgie des IV Jh. auf, von der uns eine maßgebende Textform im VIII (und II) Buch der CAp. vorliegt. Aus der antiochenischen Gestaltung hat sich die byzantinische Liturgie entwickelt, welche in zwei Ausprägungen, der im großen und ganzen älteren Basiliusliturgie und der jüngeren Chrysostomusliturgie, bis auf die Gegenwart in Gebrauch ist.

Aus der gleichen antiochenischen Wurzel ist die für den Jerusalemer Sprengel maßgebende Jakobusliturgie erwachsen, die vielfach wie eine Parallelbildung zur byzantinischen Liturgie wirkt, vermutlich auch direkte Einflüsse von dort erfahren hat. Sie ist ihrerseits wieder Vorbild für die meisten der zahlreichen nationalsyrischen Formulare geworden, die im Gegensatz zu der Erstarrung der Byzantiner in immer neuer Schöpfung die produktive liturgische Freiheit der alten Kirche bewahrt haben. Möglich, daß die nestorianische Apostelliturgie eine ältere Form repräsentiert oder wenigstens Spuren davon erhalten hat: aber auch dann ist ihre wurzelhafte Verbindung

mit dem antiochenischen Typ unbezweifelbar. Möglich ist freilich auch, daß sie einen ganz sekundären Charakter trägt.

Im Gegensatz zu dem verhältnismäßig klaren Bild, das sich von der Entwicklung der orientalischen Liturgien gewinnen läßt, steht die verwirrende Mannigfaltigkeit des Okzidents; und es wird noch harter Einzelarbeit bedürfen, ehe wir da zur Entwirrung der verschlungenen Fäden gelangen. Vorab ist festzustellen, daß sich im Abendland die freie liturgische Produktion bis in die Zeit der Merovinger erhalten hat. Immer neue Gebete werden formuliert, und im Gegensatz zum Osten, wo stärkere Einheit bald obsiegt, fügt man Gebete verschiedenartiger Herkunft im Rahmen feststehender Schemata zusammen. Das Ideal scheint zeitweilig gewesen zu sein, jedem Sonn- und Festtag seine eigene Liturgie zu komponieren. Dieses Streben finden wir in Rom und Mailand so gut wie in Gallien und Spanien. Eingedämmt, aber nicht beseitigt, ist es in Rom durch die Schaffung eines unveränderlichen Kerns von Gebeten, in deren Mittelpunkt die Konsekration steht: aber wann dieser *Canon missae* stabilisiert wurde, wissen wir nicht. Seine heutige Form stammt aus dem VI Jh.[1], hat aber sicher ältere Vorstufen gehabt: im ambrosianischen Kanon und der Schrift De sacramentis sind uns Spuren davon erhalten. Die genaue Prüfung des Wortlautes zeigt, daß dem römischen Kanon der alte Hippolytische Text zugrunde liegt. Aber dieses Urgestein ist völlig überdeckt durch orientalische Entlehnungen: sowohl die Jakobusliturgie als die Markusliturgie haben, offenbar zu verschiedenen Zeiten, stärksten Einfluß auf die Ausbildung des Wortlauts geübt, so daß von dem altrömischen Gut nur noch ein paar Worte übrig geblieben sind. Die einst vorhandene (o. S. 121 f.) Epiklese ist beseitigt und durch Opfergebete ersetzt, die auch sonst im Westen gern mit Epiklesentexten getauscht haben. Dann hat noch eine Umstellung und Einschiebung des Fürbittgebets in den Kanon stattgefunden,

1) Vgl. Lietzmann Petrus und Paulus in Rom 65.

so daß man mit Recht von einer radikalen Beseitigung des Altrömischen reden kann.

Aber verloren scheint mir das alte römische Material doch nicht zu sein: in der Fülle der Formeln und Gebete, die uns auf Mailänder, vor allem aber auf gallischem und spanischem Boden erhalten sind, stecken zweifellos zahlreiche Reste römischer Herkunft. Nur gilt es freilich, das — bisher noch fehlende — Kriterium ausfindig zu machen. Es kann nicht die Aufgabe dieser Skizze sein, das Problem der Untersuchung jener riesigen Stoffmassen näher zu beschreiben. Unsere Analyse hat gezeigt, daß in Gallien relativ älteres, in Spanien vielfach jüngeres Material vorliegt. Deutlich sind Einwirkungen des Ostens, vereinzelt Syriens, öfter Ägyptens zu erkennen. Bei den engen Beziehungen Roms zu Ägypten und der festgestellten Einwirkung der Markusliturgie auf den römischen Kanon wird man geneigt sein, analoge Einflüsse in Gallien und Spanien nicht direkt aus dem Orient abzuleiten, sondern durch Rom vermittelt sein zu lassen. Auch für syrische Einwirkungen kann Rom die Brücke gewesen sein. Aber hat es nicht doch vielleicht in älterer Zeit, wie Duchesne meint, unmittelbare liturgische Verbindung zwischen Gallien und dem Osten gegeben? Und woher stammt das anscheinend alte Gut, das gelegentlich dort zutage tritt? Alle diese Fragen lassen sich auf Grund der begrenzten Beobachtungsreihe dieser Arbeit nicht beantworten. Es gilt, den betretenen Pfad zu verbreitern und nach allen Seiten auszubauen.

Frommannsche Buchdruckerei (Hermann Pohle) in Jena. — 5463